

N.S. a. XLIX n. 1-2

GENNAIO-DICEMBRE 1996

# SICVLORVM GYMNASIVM

RASSEGNA DELLA FACOLTÀ DI LETTERE  
E FILOSOFIA DELL'UNIVERSITÀ DI CATANIA

Studi in ricordo di Francesco Erasmo Sciuto



FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA  
UNIVERSITÀ DI CATANIA

1996

# SICVLORVM GYMNASIVM

RASSEGNA SEMESTRALE DELLA FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA  
DELL'UNIVERSITÀ DI CATANIA

Comitato direttivo:

Proff. GIUSEPPINA BASTA DONZELLI, FRANCESCO BRANCIFORTI, GIUSEPPE GIARRIZZO,

PAOLO MANGANARO, NICOLA MINEO, SALVATORE PRICOCO,

FRANCESCO ROMANO, MARIA DORA SPADARO

Redazione

ANTONINO MILAZZO

N.S. A. XLIX nn. 1-2

Gennaio-Dicembre 1996

## SOMMARIO

*Studi in ricordo di Francesco Erasmo Sciuto*

|  |      |    |
|--|------|----|
| G. Giarrizzo, <i>Un ricordo</i>  | pag. | I  |
| <i>Lavori scientifici di F.E. Sciuto</i>   | »    | IV |
| A. Agnoletto, <i>Uno scritto antiebraico di Martin Lutero: un enigma storico?</i>  | »    | 3  |
| N. Albarosa, <i>Il ritmo gregoriano nella continuità fra prima e seconda restaurazione</i>   | »    | 11 |
| R. Barcellona, <i>Il De Ratione Fidei di &lt;Fausto Di Riez&gt;</i>  | »    | 19 |
| F. Corsaro, <i>Funere mersit acerbo. Il De Obitu Valentiniani di Ambrogio</i>  | »    | 31 |
| C. Crimi, <i>Nazianzenica IX. Letture iconoclastiche e letture iconodule di versi gregoriani</i>                                   | »    | 47 |
| C. Curti, <i>La prigionia volontaria di Paolino di Nola presso i vandali d'Africa nel cod. 2 della biblioteca comunale di Noto</i> | »    | 61 |
| G. Dolei, <i>L'Erasmo di Stefan Zweig</i>  | »    | 67 |
| C. Dollo, <i>Una pagina inedita di Marcello Malpighi sull'origine della medicina: dalla Maraviglia alla Prassi bisognosa</i>       | »    | 83 |
| S. Gennaro, <i>Tacitiana</i>   | »    | 93 |
| G. Giangrande, <i>Il μακαρισμός di Catullo</i>   | »    | 99 |

N.S. a. XLIX n. 1-2

GENNAIO-DICEMBRE 1996

# SICVLORVM GYMNASIVM

RASSEGNA DELLA FACOLTÀ DI LETTERE  
E FILOSOFIA DELL'UNIVERSITÀ DI CATANIA

Studi in ricordo di Francesco Erasmo Sciuto



FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA  
UNIVERSITÀ DI CATANIA

1996







**Francesco Erasmo Sciuto**

**Centuripe (EN) 9.VIII.1927 - Catania 13.XII.1995**



FRANCESCO ERASMO SCIUTO (1927-1995)

## UN RICORDO

Non furono molte, in tanti anni di sodalizio accademico, e tutte brevi le occasioni di incontro: e però di esse e dell'interlocutore serbo memoria vivissima. Ricordo ancora la sorpresa con cui accolsi la notizia, di cui Sciuto volle darmi comunicazione formale, del nome Erasmo che aveva scelto di aggiungere a quelli di battesimo: e non già perché mi paresse insolita la decisione, ma per la procedura seguita della sentenza del Tribunale – che non può non aver registrato con stupore l'inconsueta richiesta, e deve aver sospettato dietro la sua figura grigia e minuta quell'oscura tenacia e coerenza che il lettore siciliano avverte nei personaggi del siciliano Pirandello. Al pari di quei personaggi Sciuto non era certo stravagante: distratto e incline a distrazione certo, ma perché aduso a seguire dietro lo schermo originario della miopia il proprio assorto corso di pensieri. Gli accadeva perciò spesso di 'destarsi', anche in pubblico, e di intervenire interrogando o dicendo la sua su argomenti già superati nella discussione e tuttavia ancora tenaci in una riflessione lenta perché rigorosa.

Lo ricordo così, tutte le volte che mi si è seduto di fronte ad aspettare il momento giusto per offrirmi l'omaggio di uno scritto o di un libro. Egli sapeva del mio interesse per il suo lavoro in generale, per i risultati della ricerca in particolare: eppure ogni volta pareva stentasse a rendersi conto dei miei quesiti, soprattutto se riguardavano le motivazioni recenti o remote della sua scelta, e dei suoi giudizi. Chi ripercorra con attenzione il disporsi ciclico degli interessi di Sciuto, e sappia coglierne i centri generatori, non troverà difficile intendere a distanza le ragioni di quelle incertezze, che prendevano a tratti il carattere di stolidità reticenza, mentre coprivano di accademica prudenza bisogni intellettuali prepotenti, attivati da inflessibili istanze etiche che Sciuto ricercava affini nell'esperienza etico-religiosa dei suoi 'autori', da Guggisberg a Omodeo. Seppe essere il più 'crociano' di tutti noi, ma se non faceva mistero delle sue opzioni ideologiche e intellettuali, visse questa scelta in solitudine quasi ascetica: del suo interiore, e non semplice dialogo non amava far parte; gli scatti e le rade impazienze, gli inattesi dissensi lasciavano sospettare con l'indipendenza del giudizio corsi di pensiero, di riflessioni che il lettore poteva (sol che li cercasse) trovare

nei suoi scritti ma non sempre altrettanto evidenti nelle sue parole. E peraltro l'eloquio, in genere appropriato e persino ricercato, tendeva a piattezza, rifugiava dalle immagini e dal colore: sobrio e quasi spento, esigeva un'attenzione che la timidezza schiva del personaggio era lungi dall'imporre.

La conclusione, nel ricordo affettuoso, è amara: la comunità accademica, in cui Sciuto aveva scelto di operare, non si accorse di lui; ed egli poco fece, non saprei dire se per abito o per scelta, perché della intensità e vastità della ricerca e dell'interesse della stessa personalità ci si accorgesse. Un aspetto è stato rilevato concordemente da quanti di lui han detto *post mortem*: del brusco passaggio, negli anni '60, dalla letteratura cristiana antica, dall'antico cristianesimo al cristianesimo moderno. Dovette maturare in una natura come quella di Sciuto lentamente, e fu – a quanto ne sappiamo – assistito da un interesse problematico per il modernismo e i modernisti. Crociano, mai gentiliano, non saprei dire quando Sciuto iniziasse a guardare all'Omodeo delle origini cristiane come ad un ideale interlocutore: certo dopo l'incontro ideale con Buonaiuti, e attraverso il modernismo cattolico con settori del 'modernismo' riformato. Così, ma non è chiaro a me per quali tramiti, Sciuto scopre Martin Werner e ne diventa l'interprete insieme più coinvolto e attento: già il saggio del '68 per la *Festschrift Werner* sull'importanza di Werner per la teologia e la *Geistesgeschichte*, e soprattutto il postumo *Studio critico* che accompagna (1997) la sua traduzione de *Le origini del dogma cristiano* danno pieno conto del nuovo indirizzo della ricerca che va dallo Zwingli degli anni '70 agli studi su Omodeo del 1975 (culminati nell'importante ristampa di *Gesù il Nazareo* del 1992). Da qui nasce la decisione suprema di tornare alla patristica negli anni '90 e alla cristologia. La breve ed intensa stagione che coincide con la lotta disperata per la vita che si consumava, nella stagione suprema. L'ultimo colloquio, quasi un rapido congedo, mi restituì in toni di rara intensità la dignità e l'elezione dello schivo personaggio: e mi accompagna ancora nel concerto di voci da lui evocate che mi piace ascoltare.

Tra Werner e Omodeo, tra un certo Werner ed un certo Omodeo, cui Sciuto chiese di esser guidato nei decenni della maturità – tra i quaranta e i sessant'anni – alla scoperta della 'religione nella storia', al solidificarsi in credo di storici bisogni (il mito come la simbolica non attraevano lo 'storicista' Sciuto), ma soprattutto alla vicenda carsica del magma religioso che la crosta 'protegge' ma insieme comprime e di cui lo storico coglie insieme la fluidità e l'addensamento rugoso. Dogma (l'appello a Guggisberg è meno importante del ritorno a Zwingli: si badi Zwingli e non Calvino, il Calvino di Croce e di Omodeo!) e cristologia sono il cuore della riflessione etico-religiosa del laico Sciuto, della sua ricerca: ma averlo colto da una prospettiva culturale che ne ricostruisce la vicenda può solo rafforzare la delusione per l'assenza di questa voce dalla cultura e dalla ricerca presente.

Se le istituzioni mostreranno di possedere un DNA in cui si iscrivono, per processi inconsapevoli, esperienze marginali, la cui vitalità non si misura dal successo o dalla fama conclamata, anche la nostra Università potrà recuperare segni del proprio passato: e a decider della loro storica importanza non sarà il segno forte o debole dalla traccia che il presente ha lasciato. Amo crederlo, giacchè per tal via il ricordo dello studioso trarrà colore dal ricordo dell'opera, e questa della capacità della cultura di crescere su sè stessa metabolizzando la concordia discorde degli apporti. Allora la qualità del contributo di Sciuto avrà fatto premio sulla quantità; e anche a quanti ne avrebbero ignorato l'opera incombe il dovere della *pietas* e dell'omaggio.

Giuseppe Giarizzo

## LAVORI SCIENTIFICI DI FRANCESCO ERASMO SCIUTO.

## Opere.

1. *Alle origini del modernismo italiano*, Catania 1966
2. *La "gradatio" in Tertulliano*, Catania 1966
3. *Ulrico Zwingli*, Stampato in proprio come <estratto>, senza luogo e data, ma presumibilmente a Catania 1970
4. *Ulrico Zwingli*, Napoli 1980
5. *Un episodio sconosciuto della controversia cristologica durante il Concilio d'Efeso. Euterio di Tiana contro Teodoro d'Ancira*, Catania 1984
6. *Da Nicea a Costantinopoli*, Catania 1984
7. Martin Werner, *Le origini del dogma cristiano*, Vol I, traduz. di F.E. Sciuto e di A. Puskàs von Ditrò; vol. II, *Studio critico* di F.E. Sciuto, Soveria Mannelli (Catanzaro) 1997 (Pubblicato postumo)

## Traduzioni, Studi e Introduzioni.

1. *Tertulliano e Vincenzo da Lerino*, in <Miscellanea di studi di letteratura cristiana antica>, Catania, IV, 1954, pp. 127-138.
2. Lattanzio, *La Fenice*, traduz. di F. Sciuto, con fregio di Antonia Sciuto Garozzo (in quarantacinque esemplari), Catania 1958
3. Heinrich Hoppe, *Tertulliano stilista*, traduz. di F. Sciuto, Catania 1959
4. *Letteratura latina cristiana, cenni bibliografici*, Catania 1959
5. *Nonnulla de codicibus Prosperi Aquitani*, in <Miscellanea di studi di letteratura cristiana antica>, Catania, IX, 1959, pp. 19-24
6. *Tertulliano in Orienzio*, in <Convivium dominicum, Studi sull'eucarestia nei Padri della chiesa antica e miscellanea patristica>, Catania 1959, pp. 415-422
7. *Ancora su Tertulliano e Orienzio*, in <Miscellanea di studi di letteratura cristiana antica>, Catania, IX, 1959, pp. 27-32
8. Tertulliano, *Tre opere parenetiche (Ad Martyras, De Patientia, De Paenitentia)*, Testo e traduzione di F. Sciuto

9. *Il pensiero politico cristiano. Dai vangeli a Pelagio*, a cura di G. Barbero, in <Critica storica>, Messina-Firenze, fasc. 3, anno II, pp. 210-213
10. *Il dualismo nella <Consolatio> di Boezio*, in <Acta Philologica>, Roma, t. III, 1964, pp. 363-371
11. Carlo Falconi, *I perché del Concilio*, in <Nuova Rivista Storica>, XLVIII, fasc. I-II, 1964, pp. 1-3
12. Kurt Guggisberg, *Intorno all'interpretazione cristiana della storia*, Introduzione e traduzione di F. Sciuto
13. *La formazione giovanile di Adolfo Omodeo e le prime opere di storia del cristianesimo*, in <Rivista di Studi Crociani>, Napoli, V, fasc. IV, 1968, pp. 1-43
14. *Vorwort*, in <Weg und Werk Martin Werners, Studien und Erinnerungen, Herausgegeben von Francesco Sciuto>, Bern 1968, p. 5
15. *Martin Werner Bedeutung für Theologie und Geistesgeschichte*, in <Weg und Werk...>, cit. pp. 129-136
16. AA.VV., *Ricordi su Ernesto Bonaiuti*, a cura e con premessa di F. Sciuto, Torino 1968
17. Jeremias Gotthelf (Albert Bitzius), *Sämtliche Werke in 24 Bänden, Vierzehnter Ergänzungsband bearbeitet von Ertx Huber-Renfén und Kurt Guggisberg: Politische Schriften*, Zweiter Teil, Erlenbach-Zürich, 1966, in <Nuova Rivista Storica>, LIII, fasc. V-VI, 1969, pp. 1-2
18. Gentile-Jaja, *Carteggio*, a cura di Maria Sandirocco, in <Rivista di Studi Crociani>, Napoli, VI, fasc. IV, 1969, pp. 474-476
19. *Dal Modernismo al Liberalismo religioso: Giovanni Pioli*, Studi e testimonianze a cura e con prefazione di F. Sciuto, Catania 1970
20. F.E. Sciuto, *Bordate intempestive contro il <referendum>*, in <La Rassegna Pugliese>, VIII, nn. 1-4 1973, pp. 3-4
21. F.E. Sciuto *Il sentiero spezzato (a proposito di un libro di poesie di D. Romano)*, in <La Rassegna Pugliese>, VIII, nn. 5-8, 1973, pp. 3-5
22. *Lo spiritualismo di Zwingli nell'opera <Sulla chiarezza e certezza della parola di Dio>*, in <AA.VV., Humanität und Glaube>, Bern-Stuttgart, 1973, pp. 43-70
23. Ulrich Neuenschwander, *La crisi religiosa del XX secolo*, Introduzione di F.E. Sciuto (pp. 1-66), Napoli 1975

24. <Gesù il Nazoreo>, *Fisionomia di una catarsi storiografica*, in <Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Napoli>, XVIII, n.s. VI, (1975-'76), pp. 199-213
25. *Cristologie rivali. La vera radice storico-teologica dell'antitesi tra Cirillo d'Alessandria e gli Antiocheni (a proposito del IV anatematismo cirilliano)*, in <Hestiasis. Studi di tarda antichità offerti a Salvatore Calderone>, Messina 1988
26. La <Ecthesis> dell'imperatore Eraclio quale simbolo del conflitto teologico-politico tra Roma e Costantinopoli nel VI secolo, in <Sicilia e Italia suburbicaria tra IV e VIII secolo. Atti del Convegno di Studi (Catania 24-27 ottobre 1989)>, Soveria Mannelli (CZ) 1990, pp. 263-282
27. Adolfo Omodeo, *Gesù il Nazoreo*, Nuova edizione e saggio introduttivo di F.E. Sciuto, Soveria Mannelli (CZ) 1992
28. *Un altro detrattore di Origene: Teodoto di Ancira*, in <Siculorum Gymnasium>, Catania, n.s. XLV, n. 1-2, 1992, pp. 255-265
29. *Ulrico Zwingli lettore del <Commentario al Vangelo di Giovanni> di Cirillo d'Alessandria*, in <Scritti classici e cristiani offerti a Francesco Corsaro>, Catania 1994, pp. 649-664

ARTICOLI E RECENSIONI IN <ORPHEUS. RIVISTA DI UMANITA'  
CLASSICA E CRISTIANA>, UNIVERSITA' DI CATANIA

1. Ovidiana, *Recherche sur Ovide*, publiées par N.I. Herescu, V, I-II, 1958, pp. 75-76
2. Tertullien, *Traité de la prescription contre les hérétiques*, V, I-II, 1958, pp. 95-102
3. *Naissance des lettres chrétiennes*, par A. Hamman; O. Cullmann, *Dio e Cesare; Pour une nouvelle édition de la littérature latine médiévale*, V, III, 1958, pp. 172-174
4. Rassegna di Letteratura latina, VI, n. 1-2, 1959, pp. 99-102
5. Rassegna di Letteratura Cristiana Antica, VI, n. 1-2, 1959, pp. 107-110
6. Antonio Salvatore, *Studi prudenziani*, a cura di C.Carena, VI, n.1-2, 1959, pp. 92-94



7. *Poesia latina dell'età imperiale*, a cura di C. Carena, VI, n. 1-2, 1959, pp. 95-96
8. *Publius Ovidius Naso*, Bucarest, 1957, VI, n. 1-2, 1959, pp. 96-98
9. A. Omodeo, *Saggi sul cristianesimo antico*, VII, n. 1, 1960, pp. 85-87
10. Tertullien, *Treatises on Penance ...*, Translated and annotated by W.P. Le Saint S.J., VII, n.1, 1960, pp. 88-90
11. Aemilius Michiels, *Index verborum omnium quae sunt in Q. Septimii Florentis Tertulliani tractatu de praescriptione haereticorum*, VII, n.1, 1960, p. 91
12. A. Prudenizio Clemente, *Cathemerinon...*, trad. in prosa e in versi di R. Argenio, VII, n. 1, 1960, p. 92
13. *Rassegna di studi classici e cristiani*, VII, n.1, 1960, pp. 97-101
14. [Amedeo Mauri], *Arte e civiltà nell'Italia antica*, ed. Touring Club Italiano, VII, n. 2, 1960, pp. 213-215
15. G.S.F. Tertulliano, *Adversus Praxean*, ed. critica con trad. e note di G. Scarpat, VIII, n. 1, 1961, pp. 101-103
16. R. Franchini, *Esperienze dello storicismo; Metafisica e storia*, VIII, n.1, 1961, pp. 103-105
17. *Rassegna di studi cristiani e varii*, VIII, n. 1, 1961, pp. 115-118
18. D. Romano, *Claudiano*, VIII, n.2, 1961, pp. 173-177
19. R. Franchini, *Le origini della dialettica*, VIII, n. 2, 1961, pp. 177-180
20. A. Garzya, *Scolii inediti alle epistole di Sinesio ed altri estratti*, VIII, n. 2, 1961, pp. 205-206
21. *Una ispirazione paolina in Tertulliano (De virginibus velandis, 17,9 Bulhart)*, X, n. 1, 1963, pp. 33-38
22. *Rassegna di letteratura cristiana antica*, X, n. 1, 1963, pp. 97-101
23. *I frammenti degli Stoici antichi*, vol. III, tradotti da R. Anastasi, X, n.1, 1963, p. 106
24. L. Vigo-Fazio, *Mario Rapisardi*, X, n.1, 1963, p. 107
25. Q. Orazio Flacco, *I Giambi; Le Satire; Le Odi; Le Epistole*, ed. critica con trad. e note di Enrico Turolla, X, n.2, 1963, pp. 202-206

## VIII

26. *L'<histoire du salut> selon Oscar Cullmann. Observations au point de vue historique*, XI, n. 1, 1964, pp. 43-62
27. *Handbuch der Kirchengeschichte*, hrsg von H.Jedin: Band I.K. Baus, *Von der Urgemeinde zur frühchristlichen Grosskirche*, XI, n. 1, 1964, pp. 63-70
28. *Rassegna di notizie bibliografiche*, XI, n. 1, 1964, pp. 85-96
29. *Alle origini del modernismo italiano. Note critiche*, XIII, n. 1, 1966, pp. 57-85
30. R. Franchini, *La teoria della storia di Benedetto Croce; Croce interprete di Hegel e altri saggi filosofici*, XIII, n. 1, 1966, pp. 99-105
31. G.A. Bianca, *Discussione sull'arte e sulla condizione dell'uomo*, XIII, n. 1, 1966, pp. 105-108
32. Mario Spisso, *Prospettive comunitarie ed ecumeniche nella teologia sacramentaria di Max Thurian (Vice priore di Taizé)*, XIII, n. 1, 1966, pp. 108-110
33. *La <Collana di studi religiosi> della Società Editrice <Il Mulino>*, XIII, n. 2, 1966, pp. 173-180
34. *Il Giudizio della critica cattolica su Omodeo storico del cristianesimo*, N.S. XII, fasc. 1, 1991, pp. 1-17
35. *Identificazione di una citazione di Teodoto d'Ancira nel VII secolo*, N.S. XIII, fasc. 1, 1992, pp. 84-92
36. *Contributo alla datazione degli <Scholia de incarnatione Unigeniti> di Cirillo d'Alessandria*, N.S. XV, fasc. 2, 1994, pp. 343-354
37. Martin Werner, *Aspetti dell'evoluzione storico-dogmatica dopo l'età apostolica*, premessa, trad. e note di F.E. Sciuto, N.S. XV, fasc. 2, 1994, pp. 477-487
38. Peter Stuhlmacher, *Gesù di Nazaret-Cristo della fede*, N.S. XV, fasc. 2, 1994, pp. 552-553
39. Ildegarda di Bingen, *Rivelazioni divine*, N.S. XV, fasc.2, 1994, pp. 562-563

# SICVLORVM GYMNASIVM

XLIX (1996)

*Studi in memoria di Francesco Erasmo Sciuto*





ATTILIO AGNOLETTO

UNO SCRITTO ANTIEBRAICO DI MARTIN LUTERO:  
UN ENIGMA STORICO?

Nel 1543 Martin Lutero pubblicava in tedesco l'aggressivo e 'sinistro' scritto anti-semita *Von den Juden und ihren Lügen* (Wa 53, 579-648); l'anno dopo l'umanista e fido amico Justus Jonas (nato dieci anni dopo il riformatore, 1483-1493) lo ripubblica in latino, avendo aderito fin dal 1517 alle 95 tesi del Riformatore da lui tradotte.

La versione *De Judaeis et eorum mendaciis* (ex officine Petri Brubachij) nel Gennaio 1544 apparsa a Francoforte aggravava il testo con un'interpretazione non formale ma interessante rendendola accessibile al vasto pubblico non germanico<sup>1</sup>.

Ad escludere l'ipotesi del tutto inaccettabile, a mio avviso, di una 'senilità precoce' o 'nevrotica' di Lutero, basta ricordare che il *Pater Reformationis* a quattro giorni dalla morte, avvenuta il 15 Febbraio 1546, aveva predicato ad Eisleben in una sequenza che ha del tragico un ultimo *Ammonimento* impietoso contro i Giudei, non inferiore per la latente carica sempre aggressiva a quella del conflitto che dal 1521 in poi Lutero aveva aperto contro il Papato Romano.

È la *Vermahnung wider die Juden*<sup>2</sup>. L'ammonimento si trova in un testo pubblicato in epoca nazionalsocialista<sup>3</sup>, ne ho trovato una copia alla Biblioteca dell'Università di Würzburg. In essa Lutero, lui il Maestro, malato ormai terminale, sentì il bisogno di esprimere la sua amarezza dicendo tra l'altro: «... Non voglio avere più nulla in comune con i Giudei, sopportare coloro che bestemmiano e oltraggiano il nostro amato Redentore ... Se i Giudei vogliono convertirsi a noi e rinunciare alle loro bestemmie e a ciò che comunque hanno fatto, li

---

<sup>1</sup> È uscita per la prima volta in italiano e forse in Europa, la versione: *Martin Lutero, Contro gli Ebrei*, note e appendici di Vittorio Dornetti, Milano 1997 (a c. di A. Agnoletto).

<sup>2</sup> Segnalato in K. Aland, *Hilfsbuch zum Luther-Studium*, Gütersloh 1957<sup>2</sup> Ord. alf. 352. Vedi sotto il Linden.

<sup>3</sup> Walther Linden, *Luthers Kampfschriften gegen das Judentum*, Berlin 1936. Si veda: Johannes Brosseder, *Luthers Stellung zu den Juden im Spiegel seiner Interpreten*, München 1972, pp. 176-179.

perdoneremo: se però no, non li tollereremo né sopporteremo tra di noi».

C'è già in questa ultima denuncia, direi, qualcosa di ossessivo, ché se la lotta antiromana trovava giustificazioni morali, religiose, teologiche, politiche, economiche (Lutero raccomandò che sulla sua tomba fosse trascritto l'esametro latino che, tradotto, suona: «Muoiu nell'odio dello scellerato (*cioé il papa*), che si innalzò al di sopra di Dio»), questa invece, contro i Giudei, richiede una più attenta e sottile ricerca giustificativa: una somma di cause — si sa — non dà sempre una prova certa.

E sarebbe troppo semplice ridurre tutto a un fatto psicologico o viscerale (come certo antidemonismo proprio di Lutero e del suo tempo), richiamando, per esempio, alcuni *discorsi a tavola* (le *Tischreden*), certo estemporanei e spesso grossolani, ma che oggi la storiografia acquisisce come legittima e qualificata fonte (*Oral history*). Ne ricordo, ad esemplificazione, uno (TR 1795) trascritto nell'estate 1532 (*Un giudeo battezzato* — «Se mai battezzero un Giudeo, voglio portarlo sul ponte dell'Elba, appendergli una pietra al collo, buttarlo di sotto e dire *Io ti battezzo nel nome di Abramo*, perchè non mantengono la parola»).

Come va giudicato un episodio, come questo — e non è isolato nelle *Tischreden*? Sarebbe facile giustificarlo come espressione della popolarasca diffidenza contadina — Lutero aveva ascendenza campagnola (*durus Saxo sum*), oppure liquidarlo come *boutade* di *ein gut Geselle*, qual era spesso a tavola il Dr. Martino, buon bevitore (interessante al riguardo la testimonianza del *Dantiscus*) o, viceversa, la riprova di un atteggiamento non solo estemporaneo ma la spia di un ben preciso *Weltbild*, confermato appunto dai testi che qui presentiamo: ultimi di una serie di dure, implacabili, livide convinzioni, supportate peraltro da una sottile esegesi biblica. Anche se è doveroso precisare che non tutti gli scritti biblici di Lutero sono tali. Io poi penso che una riconsiderazione attenta della linea di Lutero a riguardo dei Giudei, non permetta troppi addolcimenti etico-critici. Lo stesso commentario al *Magnificat* del 1521 è suggestivo ma insidioso, e questo vale per una lettura controllata come quella del valdese prof. Daniele Garrone, che, con un breve mio saggio del 1982 (*L'antigiudaismo di M.L.* in: *Sc. Catt.*, Ven Inf.), è forse l'unico che recentemente in Italia si è occupato dello scottante scritto nella romana Facoltà Valdese di Teologia. Detto telegraficamente, c'è un punto di partenza e poi una lunga discesa che porta verso il basso e la morte. Si parte dall'unica evidente posizione tollerante luterana nei riguardi dell'ebraismo, come dimostra la lettera scritta a Spalatino nel 1514, in cui di fronte all'ordinanza imperiale che nel 1509 ordinava di bruciare tutti gli scritti giudaici non biblici, contestata da Reuchlin, sostenuta dai domenicani di Colonia (Johannes Pfefferkorn fu il più accanito antigiudaico represse), il Dr Lutero dimostrò un certo possibilismo, anche se non negava la re-

sponsabilità degli ebrei 'maledicturi e blasphematuri' di Dio e di Cristo Re. Quindi si arriva alla serie di scritti radicali e soprattutto al *Von den Juden und ihren Lügen* e all'invito di distruggere libri di preghiere e talmudici ebraici: che non è certo l'aspetto più eclatante, di una vicenda biografica e storica, che a me piacerebbe intitolare l'*enigma Lutero*. Non è fiscale richiamare qualche titolo, sulla scia dell'utile manuale di Kurt Aland (*Hilfsbuch zum Lutherstudium*): I *Discorsi a tavola (Tischreden)*: nell'ed. weimariana 1912-21 (Wa Tr. occupano 6 volumi; utile l'antologia a c. di Cantimori, Perini, Torino 1969); le *Lettere (Briefwechsel)*: 1884-1923); la lettera del 1538 *Wider die Sabbather*, Wa 50, 312-337; *Wom Schem Hamphoras und vom Geschlecht Christi*, 1543; Wa 53, 579-648; il *Von den Juden und ihren Lügen*, 1543, Wa 53, 417-552; *Vermahnung wider di Juden*, 15 febbraio 1546, Wa 51 148-194, Predica 2027.

Ma nel richiamare l'approccio di questo contributo mi sembra che in un discorso che riguarda l'opera scritta e particolarmente aggressiva e polemica di Lutero occorre mettere in guardia il lettore sul modo che forse metodologicamente è il più corretto, il più equilibrato nell'affrontare l'opera dell'ex monaco Lutero, dell'Autore di una gigantesca *Protest*, che ha scosso irrimediabilmente spezzandolo l'unitario Occidente cristiano: occorre insomma tener presente che il cristiano, il teologo non può essere scisso dall'*uomo* Lutero. Occorre insomma chiudere gli occhi di fronte al possente monumento che a Lutero fu elevato a Worms nel 1868, nel grazioso parco centrale: sulla cui base sono riportate le leggendarie parole: «Qui sto, non posso nient'altro. Dio aiutami! Amen»; occorre insomma uscire dall'oleografica immagine dell'*'Hercules Germanicus'*, che nella posa statuaria regge con il braccio sinistro la Bibbia. Lutero non è solo questo; Lutero è anche quello che invitava cristiani, Signori e popolo a muoversi contro i Giudei 'autori di turpi menzogne' e a dare loro la meritata punizione (WA. 53, 540): terribile minaccia (*Vermahnung*).

Ma Lutero è anche un giovane monaco, cattedratico di 'Lectura in Biblia', che si troverà solo ad affrontare una Chiesa (la Romana), un Impero, un popolo in rivolta e spesso violento (guerra dei contadini), tutta una 'cultura' clericale: agguerrita, sottile, tenace come l'avversario Eck; Lutero (e dopo la stupenda biografia di García Villoslada non vi possono essere dubbi) si trova a lottare tra «ombre di morte e di guerra», tormentato da malattie, da incubi e allucinazioni, talvolta squilibrato e non *compos sui* e tuttavia sempre sulla breccia a predicare (soprattutto contro 'il papa, escremento del diavolo').

Le sue lezioni universitarie avevano molto del sermone o dell'omelia. Quando non poteva predicare al tempio (sottolinea Villoslada), lo faceva a casa sua davanti ai suoi familiari e ai commensali. Neppure durante i viaggi, quando passava per città e villaggi, mancava di salire sul pulpito per esporre qualche brano evangelico; «le sue prediche sono spesso piene di bei pensieri, di pii af-

fetti, e non meno di pregiudizi, di idee fisse e di accuse false. Nell'ultimo sermone appunto aprì ancora una volta in pubblico il suo cuore, dando sfogo semplicemente a tutto ciò che in esso ribolliva».

Ora è uscita la versione luterana nostra (*Contro gli Ebrei*), siamo nel 1997; prima in Germania fu ripubblicata quella tedesca; ma in piena era nazional-socialista, nel 1936.

Comunque nei testi antipapali e antisemiti del teologo e dell'uomo (prima cattolico ora non più) si evidenzia che in lui pregi e difetti sono esasperati, ma — è mia impressione (a Lutero ho dedicato, lo dico senza iattanza, quasi tutta la mia vita di studioso universitario) — più nel negativo che nel positivo. C'è, tuttavia, da una parte qualcosa di patetico nel lungo itinerario di messaggi predicatorii del Dr. Martin Luther, ma dall'altra, — al tramonto della sua azione (nel nostro caso dal '43 alla morte, 1546) — qualcosa che ci sfugge e ci fa pensare, che mette in ombra la psicologia dell'uomo della *theologia crucis* (come non ricordare i saggi di Loewenich o di G. Miegge?). Ricordano i biografi che il 31 gennaio 1546 il Pastore Lutero salì sul pulpito a predicare ad Eisleben sulla tempesta nel mare (come la racconta *Matteo cap. VIII*); tre giorni prima aveva avuto al braccio sinistro una specie di sincope, difficoltà di respirazione, vertigini e somma prostrazione. Ora — si badi all'associazione! — Lutero, rimessosi da quell'avvertimento di morte, osservò: 'Questo me lo fa il demonio ogni volta che intraprendo qualcosa di grande' e il giorno seguente scriveva alla fedele moglie Caterina (Tr. Villoslada, II)<sup>4</sup>.

«Alla mia carissima sposa Caterina, luterina, dottorina, zülsdorferina [...]. Durante il viaggio, in prossimità di Eisleben, mi prese una grande debolezza. Fu colpa mia; ma se tu fossi stata lì ne avresti incolpati gli ebrei e il loro Dio, perchè prima di Eisleben dovemmo attraversare un villaggio stracolmo di ebrei, i quali forse soffiarono con forza contro di me. Oggigiorno vivono ad Eisleben più di cinquanta ebrei. E a dire il vero, quando io passavo per quel villaggio nel carro, mi arrivò un vento freddo sulla nuca attraverso il berretto, come per fare del mio cervello un blocco di ghiaccio. Questo contribuì forse alla vertigine...».

Più avanti nella lettera — che è uno delle fonti e dei documenti che non possiamo ignorare (si potrebbe ad esempio considerarlo un classico esempio di 'ebreo come capro espiatorio': è una definizione di Yves Chevalier) — c'è un altro punto ritornante ossessivamente negli ultimi scritti antigiusudaici di Lutero,

---

<sup>4</sup> Utile qui soprattutto l'ottima biografia di Ricardo Garcia-Villoslada, *Martin Lutero*, 2 volumi, Milano, 1985-1988, soprattutto il vol. II, *In lotta contro Roma*, capp. 19 e 20 (*Il tramonto dell'eroe*, 1546 e *Epilogo Post Mortem Lutheri*) particolarmente le pp. 771-772.



la rampogna cioè contro l'Autorità e i Signori perchè non intervengono con quelli che Jonas nella versione latina del *Von den Juden* nell'*Elenchus praecipuorum locorum* indica come *salutaria consilia ad tollendam blasphemam doctrinam Iudaeorum*(!). Scrive Lutero alla cara sposa Ketha: «Sbrigate le questioni principali mi occuperò di espellere gli ebrei. Il conte Alberto (di Mansfeld) gli è ostile e li ha messi fuori legge, ma nessuno fa loro nulla. Se Dio vuole io presterò aiuto al conte dal pulpito (come puntualmente farà nel febbraio a poche ore dalla morte e dalla predica ultimativa, la *Vermahnung wider die Juden*) consegnandoli nello stesso tempo al popolo. Io bevo birra di Naumburg, che ha quasi lo stesso sapore di quella di Mansfeld da te lodata. Mi piace molto, mi fa andare al mattino all'urinario tre volte in tre ore...».

Riteniamo che il lettore riceverà inequivocabili indicazioni sulla linea dei provvedimenti politici, cautelativi e repressivi che Lutero esprimerà nel *Von den Juden* (si veda: WA 53, 536 sgg.), negli altri scritti/denunce, nelle lettere e nelle *Tischreden*. Sottolineo solo l'enfatizzazione che il Riformatore fa dell'urgenza dei provvedimenti, che è *altro* dalle decine, centinaia di pagine che la immensa opera weimariana dedica al problema di quelli, che, dopo il Vaticano II se non altro, vengono chiamati 'fratelli maggiori'...

La lettera a Ketha mi è di conforto nella scelta di partenza del mio contributo quella cioè di porre un problema di fondo nel tentativo di analizzare la posizione anti giudaica di Lutero, magari scalfendo l'immagine di un 'grande' Padre Fondatore dell'Occidente cristiano, di cui il Döllinger ebbe a scrivere che fu «il più grande dei tedeschi del suo tempo» in un momento, soprattutto, quello della Riforma che è stata «il più tedesco dei momenti storici» (*Joachimsen*). E sono conscio in questa 'operazione' esclusivamente storica e culturale dei pericoli che essa può comportare: rischi di strumentalizzazioni (è sempre accaduto per i *Bahnbrecher* (precursori, in senso generico) e di presunzioni di definitivi giudizi storici globalistici o universalizzanti. Si pone un problema, si offrono delle spiegazioni, con inevitabili scelte. Ritengo anche doveroso non cadere nella stesura di un proprio saggio, magari oneroso o prolisso, a un testo di centinaia di pagine, molte delle quali sono di per sè evidenti, purtroppo, anche al più umile lettore e non permettono equivoci come del resto era nella prassi oratoria e predicatoria di un pastore cristiano, così bene caratterizzato da un biografo (*Atkinson*) come «La parola scatenata».

Lo storico e biografo olandese Heiko A. Oberman sottotitolava poi la sua biografia: *Un uomo tra Dio e il Diavolo*, e senza ricorrere a una storiografia controversistica come quella di un Grisar o di un Denifle (cattolici che non perdonano...), è certo che la lettera sopra riportata a Caterina tradisce ansietà, nevrosi, porta a galla soprattutto con un esasperato odio per i Giudei «bestemmiatori induriti» anche il sommerso mondo più o meno conscio di senso demonia-

co o stregonico. Una mistura, che per Lutero o per l'ultimo dei domenicani inquisitori della prima era moderna può essere micidiale. Jörg Hausteijn ha concluso un recentissimo studio tedesco su Lutero, magia e stregoneria (Stuttgart, 1990) scrivendo: «Lutero sulla questione stregonica è bifronte come Giano (ed. Kohlhammer, p. 182)». A noi sembra che l'*Ammonimento* chiuda con la prossima morte di Lutero il discorso, oggi si direbbe ecumenico, con gli ebrei.

Ho tradotto altrove la *Vermahnung*<sup>5</sup>; mi si perdoni questa mia lacuna — ogni tanto occorre, per evitare iterazioni, rinunciare alla sacrosanta *Gründlichkeit* storiografica tedesca — credo venia.

A pro del lettore mi sia permesso di riportare la dedica di Lutero dell'edizione latina; è breve ma significativa<sup>6</sup>.

*Martin Lutero al pio lettore*

Mi ero assolutamente imposto di non scrivere più, per il futuro, nè sui Giudei nè contro i Giudei. Ma quando sono venuto a sapere che quegli infami, che praticano una fede senza speranza, non rinunciano ad adescare anche noi cioè i Cristiani, ho deciso di pubblicare questo libretto, per aver posto anch'io fra coloro che hanno resistito con tutte le loro forze al velenoso progetto dei Giudei, e hanno difeso con un magistero ricco di fede i Cristiani affinché evitino ed aborriscano questa peste mortale. Non avrei mai pensato che un Cristiano potesse essere tanto folle non solo da prestarsi agli inganni e alle burle dei Giudei, uomini gonfi di veleno, ma da lasciarsi coinvolgere anche nel loro misero e detestabile esilio. Ma Satana è il dio di questo mondo; e là dove non giunge la parola di Dio, porta a compimento i suoi progetti più facilmente, non solo fra quelli che sono di fede vacillante, ma anche fra quelli che sono forti. Dio ci assista con il suo aiuto. Amen.

Nel ribadire comunque il fatto che escludiamo la tesi di una 'senilità precoce' del Riformatore — semmai si può parlare di un Lutero 'più aspro del dovuto', come ebbe a ricordare Melantone il 22 Febbraio 1546 in occasione delle sue esequie! — giova sottolineare la viva preoccupazione manifestata dal Maestro nella conclusione del *De Judaeis et eorum mendaciis*<sup>7</sup>.

«Ho voluto scrivere queste cose, mio signore ed amico Maurizio di Sassonia perchè mi ci avete costretto con il vostro libretto nel quale un Giudeo mette in forma di dialogo il suo inganno ai danni di un Cristiano assente. A me personal-

<sup>5</sup> Martin Lutero, *Contro gli Ebrei (Versione latina di Justus Jonas (1544), Milano 1997 (Cf. Nota I). La trad. dal tedesco è mia.*

<sup>6</sup> Ibid. p. 7 (trad. Dornetti).

<sup>7</sup> Ibid., p. 187 (trad. Dornetti).

mente, e grazie a Dio, i Giudei non porteranno via la clava. Ma spero che un qualsiasi Cristiano abbia la possibilità (a parte il fatto che voglia divertirsi delle stupidaggini dei Giudei) non solo di difendersi contro i Giudei velenosi e privi di luce, ma conoscere anche la loro natura maligna, provare avversione per le loro menzogne e comprendere che non solo la loro fede è falsa ma che essi stessi sono in preda di tutti i diavoli. Gesù Cristo figlio di Dio li converta nella sua misericordia e ci mantenga saldi e incrollabili nella conoscenza della sua grazia, che è la vita eterna. Amen. Sia lode a Dio».

Sembrerebbe quasi da queste parole che la questione ebraica fosse per Lutero un fatto di vita o di morte. Ne andava infatti non solo dell'anima degli ebrei ma della stessa salvezza di Lutero.

Il Riformatore Sassone era infatti convinto che Dio gli avrebbe chiesto conto se non fosse intervenuto contro gli ebrei.

L'ultimo tragico e nel contempo patetico cammino del Dottor Martin era accompagnato dal senso della tragedia di un mondo 'senescente' (*Confessione di Augusta*), proprio nel 1543, nel *Commentario al profeta Daniele* (Cr XIII 978), Melantone scriveva: «... Non siamo lontani dalla fine. E i detti di Elia e quelli di Cristo significano che questo tempo deve essere abbreviato...».

Per tutto il Cinquecento c'è un'angoscia che accompagna la psicologia collettiva dell'umanità, in cui il Turco ha buona parte. E di questa psicosi collettiva Lutero personalmente è vittima, con essa anche lui deve fare i conti e in essa si colloca l'avvertimento ultimativo ai Giudei, espressione dell'Anticristo, come il Turco.

Nel corso dei secoli l'insegnamento di Lutero non è stato dimenticato neanche per quanto riguarda questo particolare ambito come dimostra Walther Linden nell'introdurre la sua antologia degli scritti luterani antisemiti<sup>8</sup>. Questi infatti da un lato pare voler giustificare Lutero negando il carattere antisemita dei suoi scritti(!) e dall'altro ce lo presenta come un campione del 'germanesimo eterno' che sembra non aver mai dimenticato i sentimenti più profondi della psicologia collettiva del suo popolo. Egli infatti così scrive:

«Lutero non fu mai 'antisemita', mai nemico degli Ebrei in senso esteriore, ma fu il loro severo giudice ed accusatore e il fustigatore della loro perseveranza nel condurre un'esistenza anticristiana di sfruttatori. I suoi libelli contro il giudaismo sono frutto di una lotta e di un conflitto di anni riguardo a questo determinante problema, una nascita matura di interiorità religiosa, un sentimento

---

<sup>8</sup> Dr. Walther Linden, cit., pag., 46. Vedi anche A. Agnoletto *La 'Tragoedia' dell'Europa cristiana nel XVI secolo*, MI (IPL) 1996 (cap. V).

di gioia di vivere tutta religiosa, di pensiero e sentire totalmente cristiano occidentale.

Quale giudizio incomparabilmente risoluto in una questione storica essi costituiscono un'eredità del germanesimo eterno che non deve essere dimenticata».

(Trad. Francesca Gimelli);

Vittorio Dornetti nella sua *I Appendice* al nostro volume<sup>9</sup> ci dá una sua chiave di lettura del difficile problema sollevato dall'antisemitismo di Lutero.

«Il libello di Lutero (e ancor più la traduzione latina di Jonas, che sembra assecondare, con opportune inserzioni ed accentuando le tonalità retoriche, proprio il suo carattere originariamente orale) risulta quindi un buon esempio di oratoria finalizzata prima di tutto alla dimostrazione razionale, appoggiata sopra testi scritture analizzati con gusto filologico, delle concezioni messianiche del Cristianesimo (ed è quasi superfluo rammentare, in questo contesto, il ravvivarsi delle attese escatologiche e del profetismo, a partire almeno dal XV secolo: temperie culturale nella quale, prima di tutto deve interpretarsi il *Von den Juden* luterano; e si vedano almeno le ricerche — corredate da ricca bibliografia — del grande storico cattolico Jean Delumeau, *La paura in Occidente (secoli XIV-XVIII)*, Torino 1978; pp. 303-358; su Lutero, particolarmente pp. 329 e sgg.; Id., *Il peccato e la paura*, Bologna, Il Mulino pp. 941 e sgg.). Ma in secondo luogo, il testo del riformatore può ben essere inteso come una dura e spietata arringa nei confronti di un popolo odiato, disprezzato e temuto (ma anche, fondamentalmente, non compreso), ai danni del quale vengono impiegati tutti gli strumenti retorici appresi in lunghi anni di pratica come predicatore».

---

<sup>9</sup> V. Dornetti, cit., v. nota I, pp. 202-203.

NINO ALBAROSA

IL RITMO GREGORIANO NELLA CONTINUITÀ  
FRA PRIMA E SECONDA RESTAURAZIONE

Chi vive oggi la seconda restaurazione gregoriana e si interroga sui rapporti fra testo e neuma e fra neuma e testo non può non constatare la linea che lo collega a buon diritto alla prima restaurazione e ai suoi padri.

È Augustin Gontier, nella Francia di metà Ottocento, l'autore della pubblicazione *Méthode raisonnée de plain-chant. Le plain-chant considéré dans son rythme, sa tonalité et ses modes*, Paris-Le Mans 1859<sup>1</sup>, che apre luminosamente, dopo un ben lungo periodo di intertezze e di confusioni, la strada al rinnovamento<sup>2</sup>; in ciò aiutato, non c'è dubbio, dai suoi rapporti con la Solesmes dell'abate Guéranger e dal modo in cui questi esigeva che i monaci cantassero: tenendo cioè bene in conto la chiarezza del testo<sup>3</sup>. Gontier appunto farà del testo l'elemento fondamentale e portante delle sue riflessioni, e determinante ai fini del ritmo e della relativa nozione.

«Cos'è il canto piano?», si interroga. «Il canto piano è una recitazione in musica le cui note hanno un valore indeterminato e il cui ritmo, essenzialmente libero, è quello del discorso»<sup>4</sup>.

Ecco dunque la grande novità: le note hanno valore 'indeterminato' perché il ritmo è 'quello del discorso', e perciò, in tal senso preciso, 'libero'.

E ancora: «Il canto piano è la modulazione della voce applicata alla recitazione della prosa liturgica»<sup>5</sup>: la melodia ha così fondamento ritmico sulla *prosa*.

---

<sup>1</sup> La pubblicazione conosce una recente edizione italiana: A. Gontier, *Metodo ragionato di canto piano. Il canto piano nel suo ritmo, nella sua tonalità, nei suoi modi*, ed. it. a cura di N. Albarosa, Roma 1993. È ad essa che, nelle note successive, si fa riferimento.

<sup>2</sup> Le incertezze e le confusioni hanno una storia lunga. Nel nostro contesto si pensa in particolare alla situazione via via creatasi nella Francia neogallicana e alle numerose diocesi liturgicamente, quindi anche nel relativo canto, autonome.

<sup>3</sup> Cfr. P. Combe, *Histoire de la restauration du chant grégorien d'après des documents inédits*, Solesmes 1969, p. 20 sg.

<sup>4</sup> Cf. A. Gontier, *Metodo*, cit., p. 37.

<sup>5</sup> Ibid.

Da qui la conseguenza: «Dire che il canto piano è una recitazione è attribuirgli il ritmo oratorio<sup>6</sup> [...]. Nella musica normalmente detta la nota misura la recitazione; nel canto piano è il movimento di recitazione che dà alle note i loro valori differenti; [...]. Non è dire abbastanza che non si pretende dare alle note del canto piano il valore determinato delle note dell'altra musica; bisogna riconoscere ancora che non c'è via di mezzo fra misura e recitazione, fra il valore determinato dei suoni mensurali e il valore indeterminato dei suoni del discorso, delle note della recitazione; infine, ammettere pienamente la definizione di Tinctoris: *Cantus planus notis incerti valoris est constitutus*: il canto piano si compone di note di valore indeterminato»<sup>7</sup>.

Su numerosi altri passi degni veramente di sottolineatura eccone specifici sul canto sillabico e su quello melodico.

«Il canto sillabico è una lettura sostenuta e una recitazione modulata; la nota ha esattamente il valore della sillaba corrispondente. In tale canto, come dice un autore spagnolo, il testo è re, la musica schiava: 'La letra es la reyna, y su esclava la musica'<sup>8</sup> [...]. Un istante d'esame è sufficiente per dimostrare che nella recitazione la voce passa attraverso una serie di suoni di valore non misurabile che nessuna semiografia può rappresentare; che nel canto sillabico il valore delle note è una questione di grammatica e non di canto; che fra le note non v'ha differenza che quella che pongono il peso delle sillabe e l'accento grammaticale. Donde consegue che, così come nella lettura del canto sillabico non v'ha da preoccuparsi del valore delle note, ugualmente nella scrittura del canto sillabico non bisogna pensare di dare alle note tale o tale forma, tale o tale valore. In effetti, essendo il ritmo nel testo liturgico, è perfettamente inutile scriverlo nella notazione»<sup>9</sup>.

Il movimento 'testuale', anima del ritmo gregoriano, è il sottinteso dello stesso canto melodico, «nel quale le formule o gruppi di formule dominano in larga proporzione»<sup>10</sup>: laddove per formula s'intende semplicemente segno polisonico, e per gruppi di formule gruppi di segni polisonici<sup>11</sup>. Orbene, «come nel canto sillabico ci sono parole la cui recitazione è più o meno rapida, degli accenti più o meno fortemente espressi, delle lunghe più lunghe, delle brevi più brevi; così nel canto melodico ci sono dei gruppi espressi più rapidamente, delle note

<sup>6</sup> Ibid., p. 38.

<sup>7</sup> Ibid., p. 39 sg.

<sup>8</sup> Ibid., p. 59.

<sup>9</sup> Ibid., p. 61.

<sup>10</sup> Ibid., p. 69.

<sup>11</sup> Ma ecco, ibid., p. 34, la definizione di Gontier: «Chiamiamo formula un gruppo di note non separabili, legate nella scrittura e nella lettura: [...]».

sulle quali la voce insiste più fortemente, infine dei valori differenti»<sup>12</sup> («Sarebbe non avere idea della melodia del canto piano e del ritmo che la caratterizza immaginarsi che tutte le note sono simili; che il susseguirsi di note non è che un a, a, continuo, interrotto unicamente per il bisogno di respirare»<sup>13</sup>).

«Potrebbe dunque frase melodica divenire sillabica per l'aggiunta di un testo, con stesso movimento di recitazione, stesso valore delle note? Sicuramente potrebbe; proprio ciò si faceva nel canto dei *Kyrie* farciti, nei quali si trova la stessa melodia talora con parole, talora senza. Ciò si faceva un tempo per i lunghi neumi alleluiatici, quando un cantore cantava melodia sprovvista di un testo e un altro cantore riprendeva la medesima melodia con un testo in prosa»<sup>14</sup>.

Sempre il testo, dunque. E la stessa nozione fondamentale verrà ripresa e continuata, nel 1880, da Joseph Pothier. Si constati, a proposito del canto sillabico, quanto scrive l'illustre gregorianista in *Les mélodies grégoriennes d'après la tradition*<sup>15</sup>: «Ora il valore della sillaba è quello che gli danno le leggi della buona lettura. [...] se la nota del canto corrisponde a una sillaba accentata, essa sarà accentata; se essa invece si riferisce a una sillaba debole e oscura, essa sarà debole e oscura. Esiste in verità una differenza fra il canto e la lettura, nel senso che nel canto le sillabe sono proferite tutte con emissione più ferma e vibrante. Resta pur sempre vero che l'attenzione deve rivolgersi alle sillabe e che queste possiedono nel canto lo stesso valore relativo che nel discorso»<sup>16</sup>.

Ed ecco una grande pagina sul canto melodico: «Allorché la melodia procede parallelamente con il testo, questo, attraverso la distinzione delle parole e dei membri di frase, indica le suddivisioni del canto: le formule sono allora meno necessarie; ma allorché la melodia si sviluppa al di fuori del testo, le formule sono indispensabili, poiché esse sostituiscono le parole, e il modo in cui sono raggruppate serve a suddividere il canto in membri differenti, come lo è un discorso per il senso delle parole.

Da qui consegue nel canto l'unità o, per meglio dire, l'omogeneità del ritmo. V'ha certamente differenza di carattere fra un'antifona che procede sillabicamente e un graduale che presenta tratti melodici talvolta abbastanza lunghi su una stessa sillaba. Nondimeno, in queste due specie di canto il ritmo è lo stesso: è

<sup>12</sup> Ibid., p. 79.

<sup>13</sup> Ibid., p. 69.

<sup>14</sup> Ibid., p. 80.

<sup>15</sup> J. Pothier, *Les mélodies grégoriennes d'après la tradition*, Tournai 1880. La seconda parte del titolo manca nella ristampa del centenario: J. Pothier, *Les mélodies grégoriennes*, Introduction de J. Chailley, Paris 1980, da dove sono cavate le citazioni, che chi scrive riporta in propria traduzione italiana.

<sup>16</sup> J. Pothier, *Les mélodies grégoriennes*, cit., p. 155 sg.

sempre quello di una recitazione con accenti e articolata alla maniera del discorso. Non è infrequente che in uno stesso brano una frase puramente sillabica succede a una frase puramente melodica, e viceversa; l'assieme non sarebbe composto di parti omogenee, se il ritmo non fosse sempre identico a se medesimo, sempre libero alla maniera della prosa; sempre prodotto dalla successione delle sillabe musicali, dei neumi e delle distinzioni, come quello del discorso dal succedersi delle parole, dei membri di frase e delle frasi»<sup>17</sup>.

In sostanza, il ritmo testuale fonda la natura e la logica anche di quello della melodia; e le formule melodiche, vale a dire, diremmo oggi, il succedersi dei gruppi neumatici in contesto melismatico, debbono appunto essere pensate ed eseguite *alla maniera* del succedersi degli elementi del discorso.

Malgrado le grandi, fondamentali intuizioni di cui si dice, restava tuttavia da approfondire un problema, dalle enormi conseguenze, relativo proprio ai gruppi neumatici: meglio ancora dei loro rapporti; non nel senso di una generale impostazione ritmica, che sappiamo di tipo testuale, sibbene nel senso di una loro più corretta lettura. E precisamente: lettura nella continuità e tuttavia nella giustapposizione, oppure lettura nella continuità ma anche nella concatenazione (continuità concatenata)? Né Gontier né Pothier potevano ancora porsi domanda di tale genere; si direbbe, meglio, che il problema era di dimensioni tali, che nuove intuizioni scientifiche si imponevano. Gontier considerava i manoscritti 'in campo aperto' meno importanti dei successivi<sup>18</sup>, Pothier possedeva una concezione del neuma che non ne contemplava l'approfondimento<sup>19</sup>.

La grande figura attesa è senza ombra di dubbio André Mocquereau. Potrebbe sembrare una sorpresa, ma non lo è: in effetti il merito di quello studioso non è legato al tentativo di accreditare la nozione di ritmo che più lo ha reso noto, sibbene al suo verace amore per i manoscritti e per la loro straordinaria forza strumentale; sicché il senso più autentico della sua opera è in quella grande impresa costituita dalla *Paléographie Musicale*. È Jean Claire che esalta il confratello allorché ne cita e dichiara profetica la seguente affermazione contenuta nella *Introduction Générale* alla collana: «Certamente, essi [i manoscritti] non sono gli antichi maestri dei quali noi vorremmo ascoltare gli insegnamenti, ma sono la traduzione, attraverso la scrittura, di ciò che questi maestri insegna-

---

<sup>17</sup> Ibid., p. 196 sg.

<sup>18</sup> A. Gontier, *Metodo*, cit., p. 84.

<sup>19</sup> Cf. J. Claire, *Centocinquanta anni di restaurazione gregoriana a Solesmes. Uomini, idee, libri*, trad. it. di G. Milanese, «Bollettino dell'Associazione Internazionale Studi di Canto Gregoriano» 20, 1990, p. 9 (titolo francese del contributo: *Cent cinquante ans de restauration grégorienne à Solesmes: des hommes, des idées, des livres*, «Lettre aux Amis de Solesmes», 1988, n. 4, pp. 9-27).



vano ed eseguivano, e, di conseguenza, per chi sa leggere e comprendere questa scrittura, essi sono l'espressione più perfetta del canto liturgico. In essi è racchiuso quanto noi vogliamo sapere sulla versione melodica, la modalità, il ritmo e la notazione delle melodie del canto ecclesiastico»<sup>20</sup>.

Si direbbe dunque che la prima restaurazione, che si chiude con la figura di André Mocquereau, lascia grandiosamente fondata la 'questione neumatica'.

Chi in tal senso raccoglie l'eredità di Mocquereau è, secondo la felicissima intuizione di Jean Claire<sup>21</sup>, Eugène Cardine, grazie al quale il neuma, con ulteriore grande balzo, acquisisce pienamente funzione ritmica e musicale, diviene definitivamente elemento portante del movimento<sup>22</sup>.

Cosa con ciò straordinaria, per non dire storica, il costituirsi di una sintassi neumatica, constatabile soprattutto nei contesti melismatici. Insomma, si è acquisito che le nominate formule non vivevano tanto di giustapposizione quanto di concatenazione, di 'intrinsicazioni' anche ben complesse. È il grande capitolo delle *coupures neumatiques*, oggi più note come articolazioni neumatiche.

Naturalmente la sintassi è constatabile anche nei contesti sillabici, ma per poterla verificare a dovere bisogna considerarla assieme alla componente testuale. Ora, che Cardine possedesse profondo il senso del testo è cosa certa. In un capitolo del suo *Primo anno di canto gregoriano*, che è del 1970, ne definiva la nozione «parola cantata»<sup>23</sup>. E aggiungeva: «Qualunque sia lo stile della composizione, la melodia, ispirata da un determinato testo, è composta per metterlo in rilievo. Anche quando essa è più ornata e sembra svilupparsi per se stessa in forme melismatiche, è ancora in realtà a servizio del testo, ma a un livello più profondo. In questo caso, invece di modellarsi soltanto sull'accento delle parole e di seguirne fedelmente il ritmo naturale, lo sviluppo della melodia attira l'attenzione sulle parole principali e procura di esprimere la densità del loro senso interiore. Si tratta qui più dello spirito del testo che della lettera, ma in fondo è sempre il testo che ispira la melodia»<sup>24</sup>. Così si conferma monaco di Solesmes, dove il testo non ha mai cessato di essere tenuto nella massima considerazione.

Così pure la nozione di tempo sillabico. Mediante contesti 'semplici' e di fondamento Cardine afferma e dimostra come i valori neumatici possiedono la

<sup>20</sup> Ibid.

<sup>21</sup> Ibid., p. 17 sg.

<sup>22</sup> È quasi superfluo segnalare, per tutti i contributi fondamentali, E. Cardine, *Semiologia Gregoriana*, Roma 1979<sup>2</sup> (ed. franc. *Sémiologie Grégorienne*, «Études Grégoriennes» 11, 1970, pp. 1-158).

<sup>23</sup> E. Cardine, *Primo anno di canto gregoriano*, Roma 1970, p. 30 (ediz. franc., *Première année de chant grégorien*, Rome 1975).

<sup>24</sup> E. Cardine, *Primo anno*, cit., ibidem.

loro radice nel valore della sillaba<sup>25</sup>.

Cardine lascia dunque in eredità la grande nozione dell'organizzazione dei neumi, assieme alla coscienza mai sopita dell'importanza del testo non solo in quanto tale, ma anche come trasmettente al segno il proprio valore ritmico.

Ad avviso di chi scrive è a Godehard Joppich che va riconosciuto il merito di aver capito in modo nuovo che il senso del testo può essere meglio e più 'direttamente' compreso se il rapporto con il segno diviene di reciproca illuminazione: l'espressività testuale, i suoi momenti particolari possono provocare dei tracciati neumatici conseguenti, mentre la natura di questi a sua volta serve a sottolineare quei momenti particolari. Il contributo che apriva a tale concezione è costituito dall'articolo del 1977 *Der Torculus specialis als musikalische Interpunktionsneume*<sup>26</sup>, poi provvisto di una nuova parte nel 1986 con il titolo *Der Torculus specialis als musikalische Interpunktionsneume - Vorbereitete Endartikulation als Mittel zur Interpretation des Textes*<sup>27</sup>. In sintesi viene dimostrato come il *torculus initio debilis* che conclude una parola a cui ne segua un'altra non viene tracciato a caso, sibbene per motivi 'distintivi' (sottolineatura del termine secondo varie contestualità).

Il contributo più recente, che allarga i termini dell'indagine di Joppich è *Die rhetorische Komponente in der Notation des Codex 121 von Einsiedeln*, del 1991<sup>28</sup>. Qui oggetto non è più un singolo segno, sibbene connessioni importanti, come quelle relative all'accento o alla sua preparazione o alle conseguenze; parte, questa, che, da sola, copre i due terzi del saggio.

Al tempo stesso va citata a buon diritto l'opera in tre volumi di Luigi Augustoni e Johannes Berchmans Göschl, *Einführung in die Interpretation des gregorianischen Chorals*, 1987-1992<sup>29</sup>, che ripensa la scienza semiologica con

<sup>25</sup> E. Cardine, *Semiologia*, cit. p. 27a sg.

<sup>26</sup> G. Joppich, *Der Torculus specialis als musikalische Interpunktionsneume*, in *Sacerdos et cantus gregoriani magister*, Festschrift Ferdinand Haberl zum 70. Geburtstag, Regensburg 1977, pp. 129-141.

<sup>27</sup> G. Joppich, *Der Torculus specialis als musikalische Interpunktionsneume - Vorbereitete Endartikulation als Mittel zur Interpretation des Textes*, «Beiträge zur Gregorianik» 2, 1986, pp. 74-113.

<sup>28</sup> G. Joppich, *Die rhetorische Komponente in der Notation des Codex 121 von Einsiedeln*, in *Codex 121 Einsiedeln*, Kommentar zum Faksimile, hrsg. von Odo Lang, Weinheim 1991, pp. 119-188 (trad. it. *La componente retorica nella notazione del codice Einsiedeln 121*, «Note Gregoriane» 2, 1993, pp. 7-86).

<sup>29</sup> L. Augustoni-J.B. Göschl, *Einführung in die Interpretation des gregorianischen Chorals*, Bd. 1, Grundlagen, Regensburg 1987, Bd. 2 (I, II), Ästhetik, Regensburg 1992. Il primo vol. è reperibile anche in lingua italiana: *Introduzione all'interpretazione del canto gregoriano*, I, Principi fondamentali, Roma 1998.

l'ottica appunto dell'interpretazione.

Anche per i due autori il testo è ovviamente fondamentale e, in contesti non puramente melismatici, costituisce l'indispensabile chiave per capire gli aspetti neumatici e viceversa. In più, però, l'opera lascia costantemente trasparire un rapporto essenziale con la resa 'musicale' della materia: in questo senso con l'estetica complessiva, che, al servizio dello spirito liturgico, rende più alto e degno il fine della «parola cantata».



ROSSANA BARCELLONA

IL *DE RATIONE FIDEI* DI <FAUSTO DI RIEZ>

Nell'elenco delle opere di Fausto redatto da Gennadio figura uno scritto la cui identificazione è ancora *sub iudice*. Dopo avere menzionato il *De spiritu sancto* e il *De gratia*, Gennadio afferma di avere letto *eius* (sc. *Fausti*) *Adversum Arianos et Macedonianos parvum libellum, in quo coessentialem praedicat Trinitatem*<sup>1</sup>. La posizione centrale, all'interno del profilo letterario del vescovo reiense, e subito dopo i due trattati maggiori, ci induce a ipotizzare che doveva trattarsi di un *libellus* di una certa importanza nonostante l'esiguità, di un testo che almeno Gennadio riteneva significativo nella produzione faustiana e che egli si era impegnato a leggere prima di altri<sup>2</sup>.

Alcuni studi tendono a individuare questo scritto nelle poche pagine intitolate *De ratione fidei* edite da Engelbrecht a completamento dell'opera di Fausto, il cui contenuto sembra corrispondere alla rapida indicazione di Gennadio<sup>3</sup>. Si tratta, infatti, di un opuscolo costituito da quattro *quaestiones* e altrettante *responsiones*, la prima dedicata al problema cristologico, le altre tre alla divinità dello Spirito Santo<sup>4</sup>. In realtà la sproporzione del rapporto uno a tre è solo apparente,

---

<sup>1</sup> Gennad., *vir. ill.* 86, ed. E. C. Richardson, TU 14, Leipzig 1896, p. 91. Gennadio continua ricordando un altro scritto *adversum eos qui dicunt esse in creaturis aliquid incorporeum*, che si fa, per lo più concordemente, coincidere con la seconda parte dell'*epist.* 3, e due lettere: la prima a un certo diacono Greco e l'altra a Felice, nobile figlio del console Magno.

<sup>2</sup> Il presbitero di Marsiglia allude ad *alia scripta* faustiani che dichiara di non avere letto e preferisce non citare espressamente.

<sup>3</sup> Ad A. Engelbrecht si deve l'edizione compiuta di tutte le opere di Fausto: CSEL 21, Vindobonae 1891 (a essa si farà riferimento nel corso del presente lavoro), lo scritto in questione si trova alle pp. 451-459. Egli ha ripreso il testo dell'opuscolo dall'*editio princeps* di Giovanni Sicardo (Basilea 1528) che lo trasse a sua volta da un codice che non è stato ritrovato (cf. *Prolegomena*, pp. XVIII-XIX e LXII-LXIV).

<sup>4</sup> G. Weigel, nella monografia dedicata a Fausto (*Faustus of Riez. An Historical Introduction*, Philadelphia 1938), riserva al *De ratione fidei* poche righe, in cui riferisce le opinioni correnti più importanti senza prendere sostanzialmente posizione. J. Huhn, '*De ratione fidei*' als ein Werk des Faustus von Reji, «Theol. Quartalschrift» 130, 1950, pp. 176-183, ne sostiene l'autenticità sulla base di un attento confronto fra il testo di Engelbrecht derivato

le due trattazioni occupano uno spazio quasi pari e abbastanza bilanciato, secondo quel senso della misura più volte riscontrato negli scritti faustiani e che potrebbe essere un argomento, seppure non probante, a favore di questa attribuzione.

Vale la pena, a nostro avviso, di entrare ancora nel merito di queste poche pagine per verificare il senso del loro contenuto e dunque l'eventuale concordanza con il pensiero del vescovo di Riez.

Pur non riservando alcun esplicito riferimento a Macedoniani e Ariani, altrove nominati nei testi faustiani<sup>5</sup>, lo scritto mira a correggere alcune errate posizioni sulla natura e sul ruolo del Figlio e dello Spirito Santo, e a fornire una sintetica ma logicamente serrata dimostrazione dell'impossibilità di stabilire, su basi scritturistiche, un ordine gerarchico fra le persone della Trinità, cui va riconosciuta indistintamente la divinità.

In primo luogo è posta la questione cristologica: *Quid respondendum est his, qui legentes in euangelio ita intellegunt: pater maior me est, <ut> filium in diuinitate minorem esse blasphemant?*<sup>6</sup> L'autore per correggere tale grave frain-

---

da Sicardo e un codice contenente fra le altre opere di Fausto anche questo opuscolo. Le varianti registrate non sembrano in realtà sostanziali dal punto di vista contenutistico e formale, da indurre cioè a non riconoscere nell'edizione dello CSEL, che forse andrebbe ricontrollata, il testo faustiano manoscritto. Huhn ritiene inoltre che Sicardo conoscesse il codice in questione, ma non sa ricostruire le ragioni della sua scelta essendo smarrito quello da lui utilizzato. Le conclusioni di Huhn vengono contestate circa due anni dopo da B. Fischer, *rec.* a E. Dekkers, *Clavis Patrum Latinorum*, Steenbrugis 1951, «Theol. Literaturzeitung» 77, 1952, coll. 287-289, con una frase telegrafica che non entra nel merito: «ist die Echtheit trotz Huhn sehr zweifelhaft». Non sembra che la questione abbia suscitato di recente interventi e interesse.

<sup>5</sup> Ario e Macedonio sono nominati insieme all'inizio del primo libro del *De spiritu sancto*, con riferimento al credo niceno: ... *trecentorum decem et octo sacer numerus sacerdotum emergentem Arrii ac Macedonii damnauit errorem [dicens]: credo in deum patrem, credo in filium eius unicum dominum nostrum, credo et in spiritum sanctum* (*spir.* 1, 1, p. 102, 18-22). Fausto associa la condanna di Ario a quella di Macedonio anticipando un po' i tempi e mescolando gli eventi. Nel trattato sulla terza persona della Trinità Macedonio è ricordato altre cinque volte (*spir.* 1, 2, p. 104, 1; nei titoli dei capitoli 3 e 4 del libro 2, p. 130, 7, 9; *spir.* 2, 2, p. 135, 5; *spir.* 2, 4, p. 138, 18), l'ultima delle quali insieme alla *Arriana peruersitas* e alla *Sabelliana impietas*. Il termine Macedoniani si trova solo una volta: *spir.* 1, 3, p. 105, 16. Ario e gli Ariani sono espressamente citati inoltre nell'epistolario. Nella lettera 7, al diacono Greco, la più dogmatica di tutto l'epistolario e interamente incentrata sulla questione cristologica (*epist.* 7, p. 204, 9, 18); nella prima parte della 3 dedicata a confutare le posizioni dottrinali degli Ariani (*epist.* 3, p. 168, 5, p. 170, 12, p. 173, 15) e infine in un contesto meno specifico nella lettera inviata a Fausto da un certo Paolino (*epist.* 4, p. 182, 2), dove l'*Arrianus*, l'eretico per eccellenza, sembra rappresentare simbolicamente tutta la categoria in contrapposizione al *Christianus*.

<sup>6</sup> *Rat. fid.* 1, p. 453, 3-5.

tendimento, che riecheggia inconfondibilmente l'eresia ariana, dichiara subito di fondare le sue argomentazioni sull'autorità delle Scritture. Avvia la confutazione distinguendo *duae natiuitates in Christo*: quella *ex patre*, senza inizio, fuori dal tempo, l'altra *ex matre*, connotata temporalmente<sup>7</sup>. Come si chiarirà poco dopo tale premessa è funzionale al percorso dimostrativo che intende seguire: alla doppia *natiuitas* corrispondono le due *substantiae* di Cristo.

Si serve poi, per due volte nel volgere di poche frasi, del *Vangelo di Giovanni*, lo stesso dal quale è tratta la frase fuorviante *pater maior me est* (Io. 14, 28) – male interpretata da chi ne ricava la prova della subordinazione del figlio al padre<sup>8</sup> –, per sciogliere e chiarire, subito e lapidariamente, la complessità del rapporto tra umanità e divinità di Cristo<sup>9</sup>.

Insiste quindi sul ruolo di Maria, inserendo fra le due frasi di Giovanni una citazione da Is. 7, 14: *ecce uirgo in utero accipiet et pariet filium ét uocabunt nomen eius Emmanuel*<sup>10</sup>, che troviamo commentata più ampiamente nella faustiana epistola a Greco, ma seguita dalla stessa breve espressione esplicativa, *quod est interpretatum: nobiscum deus*<sup>11</sup>. Ribadisce, infine, la condizione virgi-

<sup>7</sup> Ibid., p. 453, 7-11: *ex patre initium nesciens... ex matre uero initium sumpsit*. Negli scritti del vescovo di Riez troviamo una analoga distinzione fra la prima e la seconda *natiuitas* in relazione all'uomo, e generalmente per indicare la nascita biologica e la rinascita operata dal battesimo, cf. *grat.* 1, 2, e 1, 14, p. 12, 9-12, 19-20, e p. 47, 9; *spir.* 2, 7, p. 149, 7-8; *epist.* 5, p. 192, 22; *epist.* 8, p. 208, 10-11.

<sup>8</sup> Questo passo, non utilizzato a loro favore dagli ariani della prima generazione, ha suscitato sempre più attenzione nel corso del tempo, e nella seconda metà del IV sec. è fra i più discussi in campo ortodosso. Cf. M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975, p. 478.

<sup>9</sup> Precisamente Io. 1, 1: *in principio erat uerbum et uerbum erat apud deum et deus erat uerbum*, e Io. 1, 14: *et uerbum caro factum est et habitauit in nobis*. Dimostra così, implicitamente, che l'utilizzo parziale del testo sacro può indurre in errore. M. Simonetti, nello studio su *Il De gratia di Fausto di Riez* («Studi St.-Rel.» 1, 1977, pp. 125-145), ha rilevato come peculiare del vescovo reiese un criterio interpretativo dei singoli passi delle Scritture che tiene conto del loro contesto. Criterio poco condiviso e apprezzato dai suoi contemporanei, adusi a utilizzare i passi biblici avulsi dal contesto e a intenderli come verità autonome e assolute.

<sup>10</sup> *Rat. fid.* 1, p. 453, 11-13.

<sup>11</sup> *Epist.* 7, p. 202, 6-8. In questa lettera Fausto affronta a lungo il problema del ruolo di Maria sottolineando la necessità di riconoscerla come *theotokos*, intrecciando così nella trattazione del problema cristologico la confutazione delle posizioni ariane e di quelle nestoriane, presentate quasi come i due volti di un'unica eresia bifronte: *qui deum filium hominis credendum denegat, Nestorii impietate maculatur, qui duas substantias in redemptore non credit, Arrii laqueo deceptus inuoluitur* (*epist.* 7, p. 204, 16-19). Misconoscimento della maternità divina di Maria e quindi della generazione umana di Cristo significa consequenzialmente, nella prospettiva faustiana, misconoscimento della duplice sostanza, divina e umana, del Salvatore. Si potrebbe dire che per Fausto ogni errore in materia di dogma trinitario generi a sua volta una catena di errori che si configurano come altrettante posizioni eretiche, tutte da respingere recisamente, poiché appunto ciascuna 'concatenata' stretta-

nea tanto del concepimento quanto del parto.

Allo scrittore preme sottolineare che la doppia natura di Cristo non inficia la sua perfetta divinità e l'uguaglianza col Padre, al contrario porre l'accento sulla duplice sostanza, divina e umana, del Figlio è il necessario passaggio logico per comprendere la solo apparente contraddizione delle Scritture: *modo homo loquitur patri, modo deus, modo uisibilis ex matre, modo inuisibilis ex patre... Cum ergo credis ei, cum se in hominis substantia dicit minorem, crede ei, cum se in diuinitatis substantia proficitur aequalem. loquatur filius hominis: pater, inquit, maior me est, loquatur filius dei: ego et pater unum sumus*<sup>12</sup>.

Una sequenza incalzante di proposizioni antitetiche, allineate paratatticamente, esplicita ed esemplifica ulteriormente come la corretta dottrina cristologica e dunque l'esatta comprensione dell'«ambiguo» ruolo di Cristo, fornisca la chiave di lettura di numerosi passi del NT altrimenti incoerenti: *quasi homo esurit, quasi deus quinque milia esurientium quinque panibus obsequio creaturae suae exsatiat. quasi homo in cruce pendet, quasi deus in paradysum de cruce latronem gestis per omnem mundum loquentibus introducit dicens: amen dico tibi. hodie mecum eris in paradiso... Secundum hominem minor dicitur, quando comprehenditur, flagellatur, crucifigitur, moritur, sepelitur, secundum deum per uirtutem resurrectionis in caelestia sublimatus, quasi homo suscepta morte, quasi deus super mortem. secundum hanc regulam modo pauper est, modo diues, modo minor, modo aequalis, modo dominus, modo seruus*<sup>13</sup>.

Secondo un identico procedimento dialettico-sintattico, a partire dalle medesime citazioni (Io. 10, 30; 14, 28; 16, 15; Mt. 8, 20; Lc. 9, 58), e talora con espressioni coincidenti Fausto ha elaborato la sua dimostrazione della doppia natura e sostanza di Cristo nella lettera a Greco: *iuxta diuinam naturam loquitur: ego et pater unum sumus, secundum humanam substantiam confitetur: quia pater maior me est, iuxta caelestem naturam pronuntiat: omnia quae pater habet, mea sunt, iuxta terrenae naturae infirmitatem dicit: filius autem hominis non habet, ubi caput reclinet. quasi homo indicabat: tristis est anima mea usque ad mortem, quasi deus contestabatur: potestatem habeo ponendi eam et potestatem habeo iterum sumendi eam. secundum carnis naturam in cruce pendeat, secundum diuinitatis substantiam paradysum et regnum caeleste donabat*<sup>14</sup>.

---

mente all'altra. Per tale ragione probabilmente non avverte la necessità di operare delle nette distinzioni. Tale modo di procedere sembra caratterizzare anche il *De ratione fidei*, che più che essere rivolto specificamente contro Ariani e Macedoniani intende soprattutto ribadire l'esatto credo trinitario.

<sup>12</sup> *Rat. fid.* 1, p. 454, 25-26 e p. 455, 11-14.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 455, 14-25.

<sup>14</sup> *Epist.* 7, pp. 203, 20-204, 8. A conclusione dell'epistola 7 Fausto offre una interessante



L'autore ricorda, dunque, l'emblematico episodio di Tommaso (Io. 20, 28) – la cui incredulità viene piegata dall'evidenza dei segni sul corpo umano di Cristo tornato dopo la morte fra i discepoli –, che viene commentato con sintetica efficacia: *si fides adsit, aperta est ratio*<sup>15</sup>. La frase è richiamata dal titolo del *libellus*, del quale fra l'altro parrebbe sciogliere l'ossimoro.

L'immagine di Cristo risorto suggella così il ruolo del Figlio incentrato sul binomio incarnazione-redenzione, che sembra dare senso alla doppia natura soprattutto in funzione di una prospettiva soteriologica<sup>16</sup>.

La prima *responsio* si chiude con due frasi attribuite a Cristo, due citazioni bibliche combinate: *ego primus et nouissimus... ego sum a et w* (Is. 44, 6 e Apoc. 1, 8), naturalmente interpretate per confermare l'arbitrarietà di qualsiasi tentativo di gerarchizzare il rapporto fra le tre persone della Trinità. È interessante rilevare che la stessa combinazione è presente e introdotta in modo simile nella prima parte dell'epistola 3 del vescovo reienne, dedicata alla confutazione dell'arianesimo<sup>17</sup>, e

---

prova esegetica applicando ancora questo schema interpretativo 'binario' a un breve passo del profeta Isaia – *paruulus natus est nobis, filius datus est nobis* –, ponendo così la persona del Salvatore in duplice rapporto verticale, verso l'alto con la divinità del Padre, verso il basso con l'imperfezione dell'uomo: *datus ergo ex diuinitate, natus ex uirgine, natus, qui sentiret occasum, datus, qui nesciret exordium, natus, qui et matre esset iunior, datus, quo nec pater esset antiquior, natus, qui moreretur, datus, per quem uita renasceretur... de nostro est quod adpendit, de suo est quod donauit, de nostro habuit unde caderet, de suo unde consurgeret, de nostro unde teneretur, de suo unde miseretur, de nostro habuit unde pro nobis solueret, de suo unde penitus in nullo debitor appareret, de nostro unde crucifigeretur, de suo unde glorificaretur, de nostro dedit peccati hostiam, de suo indulgentiae tribuit gratiam. de nostro itaque humiliatio, de suo esse probatur ascensio, de nostro obtulit sacrificium, de suo contulit praemium. duarum ergo naturarum capax, homo infirmitatibus agnoscitur, deus uirtutibus adprobatur* (epist. 7, p. 206, 2-21).

<sup>15</sup> *Rat. fid.* 1, p. 456, 11-15: *nam et Thomas apostolus in euangelio Ioannis, ubi post resurrectionem corpus hominis crucifixi per clauorum signa cognouit, deum, qui intra hominem latebat, apostolica et euangelica auctoritate confessus est ita dicens: dominus meus et deus meus.*

<sup>16</sup> Particolarmente nell'epist. 7 è presente e ribadito questo collegamento fra l'ortodossa dottrina cristologica e il problema della salvezza sul quale, come si sa, insiste tutta l'opera di Fausto.

<sup>17</sup> *Epist.* 3, p. 170, 18-19. Non mancano in questo testo riferimenti precisi allo Spirito Santo. Viene espressamente ricordato all'inizio, quando Fausto spiega che i termini generato, ingenerato e procedente da entrambi indicano le persone non la natura di esse, e ribadisce contestualmente la necessità di riconoscere pari grado di divinità al Padre al Figlio e allo Spirito: *genitus ergo, ingenito et ex utroque procedens personas indigitat, non natura. maiestas enim, quae patri est indiscreta cum filio et spiritu sancto, distingui nominibus potest, ordinari gradibus non potest* (p. 169, 10-14). E ancora nella conclusiva professione di fede, in cui Fausto intende connettere in modo inconfutabile la sua dottrina dell'anima con il pensiero ortodosso sulla Trinità: *Unus ergo deus incorporeus, quia et inconprehensibilis et ubique diffusus,*

ancora nel trattato sullo Spirito Santo, in un passo che sottolinea l'unità indivisa della *substantia diuina* nella *distincta proprietates* delle tre persone<sup>18</sup>.

Anche la questione relativa alla dottrina dello Spirito Santo è impostata secondo un argomentare che richiama in numerosi passaggi il pensiero di Fausto, soprattutto come si delinea nel *De spiritu sancto*.

Il discorso sulla terza persona della Trinità si articola in tre parti. La prima affronta il nodo problematico più delicato, cioè quello sulla natura e sul ruolo dello Spirito Santo: *Quid respondebimus eis, qui spiritum sanctum dicunt minorem deum aut, quod sceleratius est, ministerialem magis quam deum abrupta impietate pronuntiant?*<sup>19</sup> Così come è posta la *quaestio* sembra fare preciso riferimento alle posizioni dei macedoniani, fautori di quel Macedonio vescovo di Costantinopoli cui, come è noto, si attribuisce generalmente la responsabilità maggiore nel sorgere della questione pneumatologica. Egli avrebbe riunito intorno a sé un gruppo di omeusiani, intorno al 360, e nel contesto delle discussioni sull'*homoiousion* avrebbe riservato una certa attenzione allo Spirito Santo, al quale non riconosceva dignità divina ma solo la funzione di ministro<sup>20</sup>.

L'autore del *libellus* anche su questo problema si impegna a costruire argomentazioni fondate sulle Scritture, e in mancanza di una chiara attestazione di carattere scritturistico della divinità dello Spirito fa ricorso a quello che è stato definito un approccio indiretto<sup>21</sup>. Compensa cioè tale assenza ricorrendo a quei passi che, pur non facendo mai asserzioni esplicite in merito, autorizzano una deduzione in questo senso, poiché attribuiscono allo Spirito Santo prerogative divine o lo associano strettamente alle opere del Padre e del Figlio.

Egli rivendica la divinità dello Spirito ricordando *in primis* la centralità del suo intervento nel 'mistero' concepimento-incarnazione, a conferma della quale cita il simbolo apostolico: *conceptus (sc. Christus) de spiritu sancto, natus ex*

---

*ex nullius enim facturae corporeae <materia> materiale sumpsit exordium, et ideo coaeternus filius patri, quia ex nullo opere conditus nullisque initiis circumscriptus super omnia, quae figulo suo comprehensibilia atque corporea intra mundi corpus operatus est, incorporea maiestate diffunditur, ex ingenito genitus, id est ex patre, sed semper cum patre his, quae excitauit ex nihilo, indiscreta sancti spiritus societate dominatur* (pp. 180, 23-181, 7).

<sup>18</sup> *Spir.* 1, 4, p. 107, 2-5.

<sup>19</sup> *Rat. fid.* 2, p. 456, 22-24.

<sup>20</sup> Cf. Simonetti, *La crisi ariana*, cit., pp. 362-367 e 480-501.

<sup>21</sup> Approccio comune a tutti i sostenitori della divinità dello Spirito – a partire da Atanasio e dalle sue *Lettere a Serapione* –, la cui principale difficoltà derivava dall'assenza di espliciti riferimenti scritturistici: cf. M. Simonetti, *Fausto di Riez e i Macedoniani*, «Augustinianum» 17, 1977, p. 343.

*Maria uirgine*<sup>22</sup>. Le modalità di questa ‘partecipazione’ sono puntualizzate subito dopo: *Christus enim non de substantia spiritus sancti, sed de potentia, nec de generatione, sed iussione et benedictione conceptus est*<sup>23</sup>.

A questo tema complesso e centrale sembra particolarmente interessato Fausto che nel *De spiritu sancto* vi torna due volte, per scongiurare un doppio rischio: o che la funzione svolta dallo Spirito nell’‘immacolata concezione’ possa essere assimilata a quella del Padre, o che venga confusa con quella del Figlio. Nel cap. 3 del primo libro è posta la prima questione: come vada interpretata l’espressione *conceptus de spiritu sancto*, tra l’altro con esplicito riferimento alle fuorvianti posizioni dei macedoniani: *interrogandi sunt hoc loco Macedoniani, utrum spiritum sanctum creatorem an patrem aestiment redemptoris*<sup>24</sup>. La soluzione proposta dal vescovo di Riez, per evitare di giungere al paradosso di attribuire due padri a Cristo, richiama ancora a nostro avviso, sia concettualmente che sintatticamente, da vicino le parole, appena citate, del trattatello in esame: *homo namque adsumptus ex Maria operatio spiritus sancti, non portio fuit, nec ab eo genitus, sed creatus. conceptus est potentia non substantia, operatione non participatione, uirtute non genere*<sup>25</sup>. Nel cap. 2 del secondo libro il problema è ripreso per la seconda volta, ma affrontato da una diversa prospettiva, vi è infatti confutata l’opinione di quegli sprovveduti (*imperitorum opinio*) che ritengono lo Spirito insieme soggetto e oggetto dell’incarnazione, determinando una qualche confusione-sovrapposizione fra la seconda persona della Trinità e il Salvatore. Tale erronea *opinio* Fausto collega, di nuovo esplicitamente, all’eretica asserzione di Macedonio che riduce lo Spirito al rango di creatura<sup>26</sup>.

Ancora una prova della divinità dello Spirito l’autore del *libellus* individua nella frase: *misit me pater et spiritus eius* (Is. 48, 16), pronunciata da Cristo per mezzo del profeta. Tale testimonianza dovrebbe bastare, a suo avviso, a vanificare e respingere la falsa concezione che fa dello Spirito un dio minore: *si spiritus sanctus minor creditur, quomodo se filius sicut a patre, ita etiam a sancto spiritu missum esse testatur?*<sup>27</sup>

<sup>22</sup> *Rat. fid.* 2, p. 456, 27-28. Nell’*epist.* 7, p. 205, 6-8 figura la stessa citazione, qui utilizzata da Fausto per riallacciare la sua cristologia all’autentica dottrina della chiesa primitiva.

<sup>23</sup> *Rat. fid.* 2, p. 456, 29-30.

<sup>24</sup> *Spir.* 1, 3, p. 105, 16-17.

<sup>25</sup> *Spir.* 1, 3, pp. 105, 26-107,2. Tale soluzione, rilevando la creazione dell’uomo Gesù da parte dello Spirito, attribuisce inoltre a quest’ultimo la facoltà di creare, argomento decisivo per dimostrarne la divinità. Cf. Simonetti, *Fausto di Riez e i Macedoniani*, cit., p. 345.

<sup>26</sup> *Spir.* 2, 2, pp. 134-135.

<sup>27</sup> *Rat. fid.* 2, p. 457, 2-5. Il passo biblico è variamente utilizzato in materia di dogma trinitario e specificamente in relazione allo Spirito. Su questa citazione insiste Fausto in *spir.* 1, 8, p. 114, 11-15 all’interno di contesto argomentativo un po’ diverso, cioè per ribadire la distin-

Insiste poi sull'attività dello Spirito Santo quale ispiratore dei profeti, tema caro a Fausto che dedica specificamente al carattere divino dell'ispirazione profetica alcune pagine del suo trattato<sup>28</sup>, dove troviamo, insieme ad altri passi biblici, quelli qui presenti (2 Petr. 1, 21; Mt. 10, 20; Ps. 84, 9)<sup>29</sup>. Nel *parvus libellus* l'ultima citazione è utilizzata anche per comprovare e suggellare l'identità fra lo Spirito di Dio e lo Spirito Santo<sup>30</sup>, funge così da ponte logico al successivo e ultimo argomento della *responsio*.

Questa identità, secondo l'autore del breve scritto, è ancora evidentemente certificata dall'affermazione scritturale che l'uomo è tempio dello Spirito e che lo Spirito abita nel cuore di ognuno, le Scritture infatti parlano senza operare distinzione di *templum dei* e *templum spiritus*<sup>31</sup>. La dimostrazione è basata su 1 Cor. 3, 16, Act. 5, 3-4 e ancora 1 Cor. 6, 19-20 e sembra riassumere piuttosto puntualmente il cap. 8 del secondo libro del *De spiritu sancto*, espressamente intitolato *ubi templum dei templum esse sancti spiritus demonstratur*<sup>32</sup>. In entrambi i testi è riservata la posizione centrale all'episodio della punizione di Anania e Saffira tradizionalmente utilizzato per derivarne *tout court* l'eguaglianza fra lo Spirito e Dio<sup>33</sup>.

La seconda questione riguardo lo Spirito Santo – *quid respondebimus his, qui dicunt: non potest non prior esse pater, qui prior in baptismo nominatur?*<sup>34</sup> –

zione tra Padre e Spirito e sostenere che quest'ultimo è dotato di *propria persona*. Anche Ambrogio nel suo trattato sullo Spirito Santo fa riferimento a Is. 48, 16. Il vescovo di Milano si serve di questo passo, accompagnato dalla citazione di Io. 14, 26 e 15, 26, per dimostrare l'interscambiabilità dei ruoli fra le tre persone della Trinità, la comunanza di potestà e l'assenza di qualsivoglia gerarchia: Ambr., *spir.* 3, 7-8, CSEL 79, ed. O. Faller, Vindobonae 1964, pp. 152-153.

<sup>28</sup> *Spir.* 2, 7, pp. 147-149.

<sup>29</sup> 2 Petr. 1, 21, in *spir.* 2, 7, p. 147, 16-18; Mt. 10, 20, in *spir.* 1, 6, p. 111, 21-23; Ps. 84, 9, in *spir.* 2, 7, p. 148, 14-15.

<sup>30</sup> Tale problematica occupa nel trattato faustiano il cap. 7 del primo libro. Qui la citazione da Matteo invece che essere brevemente commentata è seguita e combinata con passi di Marco e Luca (Mc. 13, 11 e Lc. 12, 11).

<sup>31</sup> *Rat. fid.* 2, pp. 457, 16-458, 7.

<sup>32</sup> *Spir.* 2, 8, pp. 151-152. Fausto torna di nuovo su questo tema nell'ultimo capitolo dell'opera, servendosi ancora di 1 Cor. 3, 16 e 6, 19-20, per dare alcuni consigli morali (*spir.* 2, 12, pp. 156-157). Si tratta di una delle argomentazioni diventate presto canoniche nei trattati sulla terza persona della Trinità. Cf. Ambr., *spir.* 3, 90, CSEL 79, pp. 187-188. Il vescovo di Milano ebbe presente, con ogni probabilità, il cap. 25 dell'omonimo trattato di Didimo Alessandrino, che conosciamo solo grazie alla traduzione latina eseguita da Gerolamo intorno al 389, riprodotta in PG 39, coll. 1030-1086.

<sup>33</sup> In Ambrogio (*spir.* 1, 59, CSEL 79, p. 40) e in Didimo (*spir.* 18-19, PG 39, col. 1050) l'episodio si trova in altro contesto.

<sup>34</sup> *Rat. fid.* 3, p. 458, 9-10.

tocca un nodo centrale sul quale i teologi ortodossi sono confortati dal sostegno scritturistico di Mt. 28, 19. Luogo classico per la facile interpretazione che offre in senso trinitario e un punto di forza di ogni argomentazione antimacedoniana e antiariana.

Sorprende, quindi, che il nostro autore liquidi in meno di tre righe il problema senza fondarsi su alcun supporto scritturistico, ribadendo l'assenza di gerarchie fra le persone della Trinità e l'assoluta parità di ruolo nel sacramento battesimale: *Et spiritus sanctus primus est, sine quo primum nominasse non sufficit. nec numerum autem nec ordinem recipit, qui in trium substantia unus et solus est*<sup>35</sup>.

L'ultima risposta è rivolta a coloro *qui impio ore blasphemant dicentes: ideo sanctus spiritus non est deus, quia nihil operatus est quasi deus*<sup>36</sup>. In primo luogo quale prerogativa divina dello Spirito è menzionata la facoltà di rimettere i peccati, facoltà che va ascritta solo a Dio sulla scorta di Lc. 5, 21. Segue la spiegazione che solo chi ha creato originariamente l'uomo senza macchia può in seguito liberarlo dalle catene del peccato. Le altre opere e virtù dello Spirito Santo sono in gran parte ricavate dalla prima *Lettera ai Corinzi*, lungamente citata<sup>37</sup>, e consistono nella distribuzione agli uomini di varie qualità. L'autore, collegandosi all'ultima frase del passo riportato – *haec omnia operatur unus atque idem spiritus diuidens singulis prout uult* –, sottolinea che queste attività dello Spirito dipendono dalla sua spontanea e autonoma volontà, non sono pertanto e non possono essere opera di un esecutore-ministro: *quomodo dicimus, ministerialis est, qui miracula tantorum charismatum arbitrio propriae uoluntatis et iure dominationis exercuit?*<sup>38</sup> Non dissimile è il commento allo stesso passo che Fausto fornisce nel suo trattato: *nulli subditus, sed caelestis est domi-*

---

<sup>35</sup> Ibid., p. 458, 12-14. Questa lapidaria risposta a un problema che poteva a buon diritto esigere una trattazione almeno pari agli altri, ci sembra richiami, seppure in modo molto sintetico e indiretto, la riflessione di Basilio, il quale contro chi sosteneva che lo Spirito Santo dovesse essere ritenuto inferiore perché collocato sempre per ultimo ribadisce che ὁ ἅγιος πνεῦς θεὸς ἐστὶν (spir. 17-18, Sch 17bis, ed. B. Pruche, Paris 1945, pp. 184-198). Cf. M. Simonetti, *Le fonti del De spiritu sancto di Fausto di Riez*, «Sic. Gymn.» n.s. 1-2, 1976, pp. 413-425, che riconosce in Basilio uno dei modelli del vescovo reienne. Fausto nel trattato (spir., 2, 4, p. 138, 8-15) commentando Mt. 28, 19 spiega che nella formula battesimale l'uso singolare della parola *nomen* indica l'unità della Trinità, mentre la *appellationum diuersitas* indica la distinzione tra le tre persone divine. Nulla in essa autorizza perciò l'istituzione di una scala gerarchica secondo la quale ordinare il Padre, il Figlio e lo Spirito.

<sup>36</sup> *Rat. fid.* 4, p. 458, 16-18.

<sup>37</sup> Ibid., pp. 458, 27-459,4. L'intero passo di 1 Cor. 12, 8-11 è citato da Fausto in spir. 2, 10, p. 154, 21-27 a completamento di un capitolo che esordisce affermando: *accipe ad Corinthios, quod solum possit pro asserenda spiritus sancti diuinitate sufficere* (p.153, 21-24).

<sup>38</sup> *Rat. fid.* 4, p. 459, 5-6.

*nus, qui dona caelestia propria uoluntate et de potentiae suae iure largitur*<sup>39</sup>. Infine lo Spirito viene associato all'opera creativa del Padre sulla base di un'interpretazione di Ps. 32, 6 non utilizzata nel *De spiritu sancto* faustiano, ma divenuta classica con il sorgere della controversia pneumatologica<sup>40</sup>.

La breve trattazione si chiude con un invito a riconoscere e accogliere la posizione ortodossa in tema di dogma trinitario per evitare di incorrere negli errori di Ebrei e Patripassiani, che negano la trinità e quindi il Figlio e lo Spirito, o nel politeismo dei pagani, non riconoscendo l'unità della *substantia*<sup>41</sup>.

Ci sembra di avere rilevato numerosi punti di convergenza e persino coincidenza fra il testo del *libellus* e il pensiero di Fausto anche in materia di pneumatologia, non tanto, o non soltanto, sulla base dei contenuti e degli argomenti scritturistici, in buona parte ormai tradizionali a partire da quegli scritti che ai tempi del sorgere della controversia e negli anni immediatamente successivi avevano fissato i concetti fondamentali a favore dell'affermazione della perfetta divinità dello Spirito<sup>42</sup>. Gli elementi comuni o affini che crediamo di cogliere e riconoscere, riguardano, come si è cercato di evidenziare, anche il modo di trattare la materia, di comporre e articolare le argomentazioni, di selezionarle e di

<sup>39</sup> *Spir.* 2, 10, p. 154, 27-29.

<sup>40</sup> Cf. Simonetti, *La crisi ariana*, cit., pp. 489-490. Lo studioso evidenzia che prima delle dispute dottrinarie sullo Spirito il passo era per intero riferito al Logos creatore. Sarebbe stato Atanasio a intuire l'apporto che esso poteva dare alla sua affermazione che nella creazione lo Spirito opera associato insieme con il Figlio, egli avrebbe così attribuito la prima metà del passo al Logos («i cieli sono stati solidificati dalla parola del Signore») e la seconda allo Spirito («e dal soffio della sua bocca tutta la loro potenza»). Questa interpretazione, destinata ad avere molta fortuna fra i sostenitori della divinità dello Spirito, è attestata anche in Ambr., *spir.* 1, 51, CSEL 79, p. 36. E' molto probabile dunque, a nostro avviso, che l'autore del *libellus* l'avesse presente.

<sup>41</sup> *Rat. fid.* 4, p. 459, 15-19: *secundum haec in trium proprietate ac numero personarum unam potentiam, unam gloriam, unam cognosce naturam, ne cum Iudaeis ac Patripassianis sine tribus personis filium aut sanctum spiritum neges aut sine una substantia cum gentilibus tres deos credere comproberis*. Questo cenno finale ai Patripassiani sembra un po' brusco e improvviso rispetto ai temi affrontati. Nel trattato sullo Spirito di Fausto vi è un riferimento a questa eresia, che viene però ricordata con il nome orientale (cf. TIL 10, 1, fasc. 5, col. 756, s. v. *patripassianus*) come *Sabelliana impietas* insieme alla *Arriana peruersitas*, cui viene rispettivamente attribuito l'errore di confondere e mischiare l'unità divina, e di dividere la triplicità del Dio cristiano (cf. supra n. 5). La contrapposizione, usuale negli scrittori niceni del IV secolo, tra Sabellio e Ario, l'uno colpevole di *confusio* (σύγχυσις), l'altro di *discretio-separatio* (διαίρεσις), è presente anche in Ambr., *spir.* 2, 142, CSEL 79, p. 142.

<sup>42</sup> Ci riferiamo soprattutto alle *Lettere a Serapione* di Atanasio, al *De spiritu sancto* di Didimo e all'omonimo testo di Basilio. A queste opere largamente si rifanno gli scritti successivi sull'argomento, sia di parte orientale che di parte occidentale: cf. Simonetti, *La crisi ariana*, cit., pp. 484-487.

disporle sintatticamente.

Questo breve testo, pur non riducendosi esclusivamente a una pedissequa ripetizione del pensiero faustiano, ne è certamente imbevuto in modo profondo. Siamo perciò indotti a credere che se non si trattasse di opera del vescovo di Riez non potrebbe che essere frutto del suo ambiente religioso e culturale. Forse l'opera di un attento epitomatore, vicino a Fausto, sensibile ai problemi delle comunità galliche e aduso a trattare temi di dottrina connessi con alcune fra le più complesse eresie.

Ma è, a nostro avviso, più probabile, anche col conforto dell'esame codicologico di Huhn<sup>43</sup>, che l'autore di questo testo sia Fausto stesso. Nella produzione del lerinese, quasi costantemente attraversata da un preciso interesse per le eresie, interesse dettato da motivazioni di carattere esterno prima ancora che da un'attitudine personale, si iscrive bene un'operetta divulgativa, che in poche pagine, riassumendo da quali errori guardarsi, ribadisse il credo ortodosso. E' verosimile che Fausto dopo avere trattato questi temi in modo più esteso e articolato abbia avvertito l'esigenza e l'utilità di uno scritto di più rapida e facile fruizione, destinato a una più ampia circolazione, che insistesse su quelle eresie che riteneva più insidiose per le comunità galliche.

Accanto al più macroscopico pericolo costituito prima dall'invasione e poi dall'insediamento dei Visigoti di fede ariana, al tempo dell'episcopato di Fausto non doveva sembrare molto meno rischiosa la presenza, pure sporadica, di dottrine macedoniane o di sapore macedoniano<sup>44</sup>. Presenza che, proprio per il carattere compromissorio delle sue posizioni, in accordo con i niceni in tema di cristologia ma praticamente in linea con gli ariani per quanto concerne la pneumatologia, poteva attecchire meglio e proliferare in un contesto di promiscuità religiosa. Tale situazione di confusione e crisi politico-religiosa sembrerebbe confermata dal cenno finale che lo scritto riserva a Patripassiani Ebrei e Pagani.

Quest'ultimo riferimento all'eresia patripassiana crediamo si comprenda meglio se inserito nel quadro della produzione faustiana, che testimonia tra l'altro un interesse circolante sull'argomento. Proprio questo tema trova eco, infatti, nell'epistolario dove il vescovo per due volte si impegna nella dimostrazione dell'impassibilità di Dio. La prima occasione per toccare il problema è fornita a Fausto dal diacono Greco, rispondendo al quale in materia di cristologia spiega la necessità di riconoscere le due nature del Salvatore per non attribuire la crocifissione e la morte anche al Padre. Chiarisce subito dopo che *nihil enim deus*

<sup>43</sup> Cf. supra n. 4.

<sup>44</sup> Circa la circolazione dell'eresia macedoniana in occidente cf. Simonetti, *Fausto di Riez e i Macedoniani*, cit., pp. 337-339.

*sensit patientis sensu, sed sensit conpatientis affectu, nihil sensit pro diuersitate substantiae, sed sensit pro unitate personae*<sup>45</sup>. A tornare in tema è poi invitato dall'anonimo vescovo interlocutore dell'epistola 3, che chiede in modo diretto un approfondimento esplicativo su questa frase. Fausto vi dedica tutta la seconda parte della lettera<sup>46</sup>.

---

<sup>45</sup> *Epist.* 7, p. 203, 5-7.

<sup>46</sup> *Epist.* 3, p. 171, 8-173, 7.



FRANCESCO CORSARO

*FUNERE MERSIT ACERBO.*  
IL DE OBITU VALENTINIANI DI AMBROGIO

1. Il 15 maggio 392 Valentiniano II moriva a Vienne, in Gallia, probabilmente assassinato, o fatto assassinare<sup>1</sup> da Arbogasto. Due mesi dopo<sup>2</sup>, per disposizione di Teodosio, il cadavere del principe ventunenne fu trasferito a Milano per i solenni funerali. In quella occasione Ambrogio tenne l'orazione funebre, alla presenza delle sorelle del defunto, Giusta e Grata, particolarmente legate al fratello e inconsolabili anche per il fatto che Valentiniano era morto senza avere ricevuto il Battesimo, che Ambrogio si riprometteva di somministrargli, avendone questi fatta a lui ripetuta richiesta<sup>3</sup>.

Il *De obitu Valentiniani* si caratterizza essenzialmente come un apprezzabile<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Assassinio o suicidio? La risposta è incerta: Arbogasto dichiarò che si era ucciso perché non era stato accontentato nei suoi capricci (cf. F. H. Dudden, *The Life and Times of St. Ambrose*, Oxford 1935, p. 621). Invece P. Lejai, in DThC 1, Paris 1930, p. 947, parla «du jeune prince tombé victime d'Arbogaste».

<sup>2</sup> Per due mesi il corpo di Valentiniano rimase insepolto nel palazzo, visitato giornalmente dalle sorelle Giusta e Grata. Il permesso di Teodosio per il trasferimento della salma a Milano giunse infatti alla fine di luglio.

<sup>3</sup> A conforto delle sorelle di Valentiniano, preoccupate per le sorti ultraterrene del fratello, Ambrogio assicura (capp. 51-53) che l'assenza del Battesimo nulla toglie ai meriti di chi, come Valentiniano, l'aveva insistentemente richiesto. Ma allora questo Sacramento non è strettamente necessario per la vita eterna? Ci sembra verisimile quanto affermano in proposito O. Bardenhewer (*Geschichte der altkirchlichen Literatur*, Darmstadt 1962, 3, p. 540) e C. Morino (*Church and State in the Teaching of St. Ambrose*, transl. by M.J. Costelloe, Washington 1969, p. 8) che il vescovo si richiami al Battesimo di desiderio, che era universalmente accettato dalla Chiesa.

<sup>4</sup> «Eine Rede wichtig für die Zeitgeschichte and von Kunstgemeine Form»: B. Altaner, *Patrologie*, Freiburg 1958, p. 344; di «vibrante commemorazione del giovanissimo Valentiniano II» parla C. Salemm, *Letteratura latina*, Napoli 1996, p. 440. Circa lo stile di quest'opera E. Norden (*Die antike Kunstprosa*, Leipzig und Berlin 1909, 2, pp. 651-652) trova una certa convergenza con quello di Gerolamo, il quale «setz... den ganzen Apparat der sophistischen Deklamationskunst». P. Lejai, in DThC 1, Paris 1930, p. 947, giudica i *memoirs* dei due imperatori «deux oeuvres éloquentes, précieuses au point de vue de la doctrine et de l'histoire»: giudizio che, a nostro parere, impone qualche 'distinguo'.

λόγος παραμυθητικός<sup>5</sup>, una sottospecie di oratoria epidittica<sup>6</sup>, a metà fra l'ἔγκωμιον del defunto e la *consolatio* dei superstiti: solo che ai temi della retorica pagana incentrati sugli eroi del mito si sostituiscono nell'oratoria cristiana i paradigmi edificanti dei patriarchi del Vecchio Testamento<sup>7</sup>. alla luce dei quali sono presentati e improntati gli elementi propri di queste orazioni: la fragilità della vita, l'*opportunitas mortis*, la gioia dei superstiti di aver goduto di tanto bene; e se le parole sono le stesse, diverso è lo spirito: alla razionalità stoica subentra la spiritualità evangelica.

Ma quale peso assumono in questa sinergia le due componenti ἔγκωμιον e *consolatio*? E ancora: questa orazione costituisce il consuntivo di una vita vissuta o l'aspettativa tradita di una vita ancora da vivere, prevale, cioè, il principe o il 'fanciullo'? È quello che ci proponiamo di indagare attraverso l'esame contestuale e intertestuale del testo ambrosiano e dei dati storici e prosopografici relativi a Valentiniano e alla sua epoca.

Intanto, per una maggiore intelligenza delle verifiche che ci apprestiamo a fare sugli episodi chiave del rapporto Ambrogio/Valentiniano, essenziali per penetrare il significato e il significante de *De obitu Valentiniani*, riteniamo opportuno tracciare un sintetico quadro di riferimento.

Morto Valentiniano I (17 novembre 375), gli successe il figlio Graziano, già

<sup>5</sup> Ch. Favez, *L'inspiration chrétienne dans les Consolations de Saint Ambroise*, «Rev. des ét. lat.» 8, 1930, p. 82; E.R. Curtius, *European Literature and the Latin Middle Ages* (*Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bonn 1948, transl. by W. R. Trask), New York 1953, p. 80; I. Mariotti, *Storia e testi della letteratura latina. L'età cristiana*, Bologna 1976, p. 165.

<sup>6</sup> Il carattere oratorio del *De obitu Valentiniani* è stato contestato, per via della presenza nell'esordio di espressioni come *scribere, scribendo*. Ma, come ben osserva J. R. Palanque (*Saint Ambroise et l'Empire romain. Contribution à l'histoire des rapports de l'Église et de l'État à la fin du IV<sup>e</sup> siècle*, Paris 1933, p.463), la preghiera finale e gli appelli rivolti alle sorelle presenti (capp. 38-40) non lasciano dubbi sulla natura dell'opera. È facile d'altronde opinare che le prime righe siano state aggiunte come introduzione per l'edizione dell'opera. L'orazione propriamente detta comincerebbe quindi con *signum aliquid*. «Non è inverosimile un ritocco successivo fatto a tavolino, grazie al quale i riscontri biblici sono stati uniformati e il gioco delle reminiscenze, affidate alla memoria e occasione di varianti, è stato ricomposto»: E. Peretto, *Testo biblico e sua applicazione nel De obitu Valentiniani di Ambrogio*, «Vichiana» 18, 1989, p.102.

<sup>7</sup> Per quanto attiene specificamente a quest'opera, non è casuale la presenza della Bibbia (24 citazioni dal Cantico dei Cantici, 15 dalle Lamentazioni, 14 dal Salterio), se teniamo presente che Ambrogio nelle esegesi dei Testi Sacri insiste sempre in maniera particolare sul senso morale del dettato biblico e sugli esempi e gli incoraggiamenti che i fedeli possono trovare in queste pagine. «L'histoire biblique dépouillée de toutes les particularités de temps, de race et de lieu, pour devenir le symbole de la vie générale de l'humanité»: R. Pichon, *Histoire de la littérature latine*, Paris 1919, p. 838.

da tempo associato all'Impero per la *pars Occidentis*. Intanto, sollecitate da Giustina, la vedova del defunto imperatore, le legioni della Gallia acclamarono augusto il fratellastro Valentiniano II, di quattro anni. Alla morte di Graziano, nel 383, egli assunse il governo dell'Impero d'Occidente, trasferendosi da Sirmio a Milano<sup>8</sup>. Ma quello stesso anno le legioni della Gallia elessero augusto Massimo, già amico e compagno d'armi di Teodosio. I rapporti fra i due imperatori scivolarono presto verso la guerra fredda, ma senza grandi scosse, finché nell'autunno del 387 Massimo decise di invadere l'Italia<sup>9</sup>, fino a quel momento retaggio di Valentiniano. Questi fuggì con la madre da Milano, rifugiandosi a Tessalonica. Solo Teodosio poteva tener testa a Massimo, ma egli era riluttante ad impegnarsi<sup>10</sup>; si decise ad intervenire solo quando Giustina gli promise in moglie la figlia Galla<sup>11</sup>. Una volta entrato nella mischia Teodosio, la sorte dell'usurpatore apparve segnata:<sup>12</sup> egli fu sconfitto e ucciso presso Aquileia (28 agosto

---

<sup>8</sup> Risiedono a Milano dal 381 al 387 i figli di Valentiniano I; dal 388 al 391 Teodosio.

<sup>9</sup> Esposto alle invasioni dei barbari, Valentiniano commise l'errore di chiedere aiuto a Massimo. Questi affidò all'inviato dell'imperatore alcuni reparti, mentre lui stesso seguiva da presso col grosso dell'esercito. Giunto, attraverso le Alpi Cozie, in territorio italiano, occupò Milano, donde Valentiniano era fuggito con la madre e le sorelle verso Aquileia, dove s'imbarcò per raggiungere Tessalonica, dove si trattenne per un anno. Massimo lasciò indenne l'Ilirico, sia che pensasse di mantenervi Valentiniano, che egli continuava a riconoscere come collega, in una sorta di Stato cuscinetto fra l'Impero d'Oriente e d'Occidente, sia che volesse lasciare al sovrano d'Oriente di che compensarsi in Ilirico degli scompensi prodottisi in Occidente.

<sup>10</sup> L'atteggiamento di Teodosio nei riguardi degli usurpatori Massimo ed Eugenio fu, almeno nei primi tempi, notevolmente flessibile: infatti, nei riguardi di Massimo fu molto longanime, almeno fino a quando questi non tentò di invadere l'Italia, e per cinque anni lo ebbe collega insieme con Valentiniano, anche se egli, come pensa il Palanque (*Saint Ambroise*, cit., p. 253), sognava una tetrarchia Valentiniano/ Onorio/Arcadio e lui stesso come «chef unique». Quanto ad Eugenio, non va dimenticato che egli era in sostanza la 'controfigura' di Arbogasto, già suo braccio destro, del cui valore e del cui ascendente egli era ben consapevole.

<sup>11</sup> Il matrimonio fu celebrato a Tessalonica nell'autunno del 387. La prima moglie, Aelia Flaccilla, madre di Onorio e di Arcadio, era morta l'anno precedente. In questo momento, secondo E. Stein, *Histoire du Bas Empire (Geschichte des Spätromischen Reiches)*, Wien 1928, trad. J. R. Palanque), 1959, I, p. 210, Giustina e Valentiniano abiurarono al loro arianesimo. Una notizia da prendere con molta cautela.

<sup>12</sup> «Massimo avrebbe potuto regnare in pace sino alla fine della sua vita, se si fosse accontentato del possesso di tre vaste contrade che compongono oggi i tre più fiorenti regni d'Europa; ma l'avidio usurpatore... non considerava la potenza sua che come lo strumento della sua grandezza futura»: egli si apprestava a invadere l'Italia con uno stuolo di barbari e a «spogliare un principe ancora fanciullo, il governo del quale era detestato e disprezzato da' suoi sudditi cattolici»: E. Gibbon, *Storia della decadenza e caduta dell' Impero romano (The Decline and Fall of the Roman Empire)*, London 1896, trad. G. Belvederi), Torino 1926, II, pp. 26-27.

388). Valentiniano fu rimesso sul trono ed ebbe assegnata da Teodosio l'amministrazione della Gallia: ma, in considerazione, forse, della sua già dimostrata inesperienza, gli fu posto accanto il barbaro Arbogasto, comandante delle legioni romane in Gallia. Il connubio però risultò piuttosto infelice e il giovane imperatore ebbe presto la sensazione di essere prigioniero. Molte volte invocò aiuto, ma la sua fu una *vox clamantis in deserto*.

2. Passiamo adesso a esaminare gli aspetti encomiastici afferenti specificamente alla dignità imperiale del defunto e alla maniera di gestirlo: appare qui evidente l'angusto spazio che vi dedica l'oratore (appena trenta righe nell'edizione CSEL, in un'orazione di quasi quaranta pagine); né più consistente è lo spessore dei fatti: in realtà si tratta di due avvenimenti, rispettivamente del 388 e del 392, di non grande lustro per il Nostro: quello del 392, infatti, è solo un progetto di operazioni militari non realizzato, per l'opposizione di Arbogasto, mentre le operazioni condotte contro i barbari nel 388 ebbero fasi alterne e si conclusero con una pace di compromesso grazie all'intervento di Arbogasto. Ai fatti del 392 Ambrogio accenna brevemente al cap. 2, 7-9: *cum audiret Alpes Italiae hoste infestari barbaro, maluit periclitari se, si Gallias derelinqueret, quam nostro deesse periculo*,<sup>13</sup> e con qualche particolare in più al cap. 22,1-5: *Audivit in Transalpinis partibus positus ad Italiae fines barbaros adpropinquasse; sollicitus, ne alieno hoste suum regnum adtemptaretur, venire properabat, cupiens dimittere Gallicana otia et pericula nostra suscipere*, mentre gli avvenimenti del 388 sono riportati come *specimen* del buon governo di Valentiniano, per cui *nec Gallia hostem sensit et Italia hostem reppulit, qui eius finibus imminebat* (cap. 68, 7-9).

E a conclusione delle sue benemerenze politico-militari Ambrogio cita (cap. 4, 4-7) un anonimo episodio di spontanea riconsegna di prigionieri romani da parte del barbaro vincitore, soggiogato dal prestigio e dal fascino del giovane principe, al punto che, *...suae oblitus victoriae memor fuit imperialis reverentiae. Laxavit sponte, quos ceperat, excusans, quod ignorasset Italos*.

Come si vede, non c'è nel *De obitu Valentiniani* qualcosa che possa gratificare appieno un personaggio che, bene o male, aveva rivestito per diciassette anni la dignità di augusto. Ma Ambrogio non avrebbe potuto fare di più; anzi questi radi e sfumati apprezzamenti alla luce di una severa indagine storica finiscono per apparire perfino enfatici. Infatti degli avvenimenti del 388 si può dire solo che si è riusciti a salvare il salvabile, e questo stesso per opera esclusiva di Arbogasto. Quanto poi alla progettata campagna d'Italia, per bloccare la spinta barbarica che dalla Pannonia incombeva sulla penisola attraverso le Alpi Giulie,

---

<sup>13</sup> Citiamo da: Sancti Ambrosii *Opera* (CSEL 73), recensuit O. Faller, Vindobonae 1955.

è lecito sospettare – considerate le condizioni del momento – che al di là dell'interesse patriottico essa per Valentiniano costituisse un pretesto per abbandonare la dorata prigione di Vienne.

3. Passando alla politica religiosa di Valentiniano – argomento principe per un vescovo come Ambrogio fortemente ‘politicizzato’ – noteremo che anche qui ci muoviamo in àmbiti piuttosto angusti: le benemerenze di Valentiniano appaiono concentrate tutte sulla controversia per l'*ara Victoriae*<sup>14</sup>, nella quale l'imperatore aveva assunto una posizione antipagana, respingendo la richiesta di Simmaco di abrogare la delibera assunta a suo tempo da Graziano per la sua rimozione;<sup>15</sup> e su questa richiesta v'era una certa disponibilità anche da parte di numerosi cristiani (*cum universi, in consistorio qui aderant, Christiani pariter atque gentiles, dicerent esse reddenda* (cap. 19, 4-5). La pertinace quanto vana insistenza della Curia e la fedeltà di Valentiniano alla politica religiosa del fratello sono oggetto di ulteriori richiami ai capp. 52, 10-14: *...adstabat virorum caterva gentilium, supplicabat senatus*, e 55, 5-6: *devotione pariter atque pietate in templorum privilegiis denegandis*.

La fermezza del giovane imperatore fu certamente di gran peso nella lotta contro la *réaction payenne*, ma anche qui s'impongono talune riserve e vanno smorzate talune enfasi. Intanto non deve sorprendere il fatto che Valentiniano, pur simpatizzando per gli Ariani,<sup>16</sup> si comportasse da alleato dei Cattolici in una

---

<sup>14</sup> Già dal tempo di Augusto l'ara si trovava nella Curia insieme con la statua della Vittoria, che i Romani avevano portato da Taranto dopo la vittoria su Pirro. Costanzo nel 357, in occasione del suo soggiorno a Roma, ne ordinò la rimozione. Rimessa al suo posto da Giuliano, fu di nuovo tolta da Graziano (382), che emise contestualmente un decreto che aboliva i privilegi e le immunità dei collegi sacerdotali pagani e delle Vestali. I molti tentativi successivamente operati presso Valentiniano (384 e 392), Teodosio (391), Eugenio (393) non sortirono alcun risultato. Con siffatti provvedimenti lo Stato non negava ai pagani il diritto di professare la loro religione, purché questo non comportasse oneri per lo Stato. Cf. M. Lauria, *De ara Victoriae virginibusque Vestalibus*, «Stud. et Doc. Hist. et Iur.» 50, 1984, pp. 235-280. Per N. Casini (*Le discussioni sull'"Ara Victoriae" nella Curia romana*, «Stud. Rom.» 5, 1957, p. 501) è errato attribuire eccessiva importanza alla questione dell'ara: la polemica ruotava soprattutto intorno ai problemi economici inerenti al culto pagano.

<sup>15</sup> L'ara aveva traversato indenne il regno di Valentiniano I, «chrétien sincère mais tolérant» (C. Jullian, *Histoire de la Gaule*, Paris 1971, p. 550); «Valentinien I<sup>er</sup> se pique d'une impartialité religieuse à laquelle les écrivains païens ont rendu plus d'une fois hommage»: P. de Labriolle, *De la paix constantinienne à la mort de Théodose* (A. Fliche, V. Martin, *Histoire de l'Église* 3), Paris 1936, p. 192. J. Gaudemet, *L'Église dans l'Empire romain (IVe-Ve siècles)*, Paris 1958, pp. 648-649, osserva che Valentiniano I assunse spesso iniziative poco coerenti in fatto di politica religiosa, «mais on ne peut lui reprocher d'avoir tenté de concilier sa religion chrétienne avec le respect de la force politique et sociale que représentait le paganisme dans la seconde moitié du IVe siècle».

<sup>16</sup> Valentiniano opera a favore dell'arianesimo per intima convinzione o perché è in certo

lotta contro un nemico comune; in secondo luogo, non va ignorata l'azione di spinta esercitata nella circostanza non solo da Ambrogio, ma anche dall'usurpatore Massimo<sup>17</sup>; e Valentiniano, e con lui Giustina, non potevano non temere un'azione convergente e del vescovo e dell'imperatore, pronto quest'ultimo a trarre profitto da un eventuale cedimento, e che peraltro, in una lettera di tono abbastanza sostenuto,<sup>18</sup> gli aveva imposto senza mezzi termini di respingere le pretese pagane. Comunque, l'attacco più deciso contro di lui fu sferrato proprio da Ambrogio<sup>19</sup>, il quale, avuta notizia che Simmaco<sup>20</sup> aveva presentato una *Relatio* (la terza) per ottenere il ripristino dell'ara e delle provvidenze a favore del culto pagano e avendo avuto sentore che taluni ministri e dignitari cristiani non erano alieni dal concedere quella che ritenevano un'ancestrale e asettica usanza della Curia, invitava Valentiniano a ricordarsi di essere un imperatore cristiano (*te ergo imperatore Christiani in aram iurare cogentur?*)<sup>21</sup>, minacciandolo di scomunica; gli chiedeva inoltre copia della *Relatio* e, avutala, la confutava punto per punto<sup>22</sup>. Simmaco fu sconfitto: l'ara non tornerà più nella Curia.

Se al momento della disputa antipagana Valentiniano fu sfiorato dalla scomunica, ma comunque ne uscì indenne, negli anni successivi la sua posizione al fianco degli Ariani lo portò a una guerra aperta col vescovo milanese<sup>23</sup>: è la ben

---

senso plagiato dalla madre? Non è facile stabilirlo, comunque sta di fatto che Ambrogio non lo accusa mai di arianesimo, ma di cattiva condotta.

<sup>17</sup> «L'usurpatore della Gallia nascose sotto la maschera dello zelo religioso i progetti ostili ispiratigli dalla sua ambizione»: Gibbon, *Storia*, cit., 2.2, p. 26.

<sup>18</sup> Ph. Labbe, *Sacrorum Conciliorum collectio*, Parisiis 1665, 2, p.1031.

<sup>19</sup> «Not Damasus but Ambrose, not Rome but Milan, determined the issue of the Christian-pagan controversy»: Dudden, *The Life*, cit., p.269.

<sup>20</sup> «Dans l'affaire de l'autel de la Victoire, Ambroise avait joué le défenseur de la parfaite séparation de l'Église de l'État, ce qui a fait dire à Boissier que, dans ce conflit, c'était Symmaque qui avait tenu le rôle du clérical»: P. Paschoud, *Roma aeterna. Études sur le patriotisme romain dans l'Occident latin à l'époque des grandes invasions*, Neuchâtel 1967, p. 77.

<sup>21</sup> «Ambroise traite les empereurs romains chrétiens non pas comme les chefs, mais comme des fils de l'église»: J. Coman, *Éléments oecuméniques dans Saint Ambroise*, in *Ambrosius episcopus*. Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della elevazione di Sant'Ambrogio alla cattedra episcopale (Milano, 2-7 dicembre 1974), Milano 1976, 1, p. 210.

<sup>22</sup> «Et il est indubitable que, de cette défaite humiliante l'évêque de Milan avait été l'artisan principal»: P. de Labriolle, *Histoire de la littérature latine chrétienne*, Paris 1947<sup>3</sup>, p. 393.

<sup>23</sup> I prodromi del lungo braccio di ferro si ebbero nel 378, quando Giustina, appena arrivata a Milano, pretese una basilica per gli Ariani. Ambrogio si rifiutò e allora Graziano ordinò il sequestro dell'edificio, che solo nell'estate del 379 il vescovo riuscì a far togliere (cf. M. Simonetti, *La politica antiariana di Ambrogio*, in *Ambrosius episcopus*, cit., 2, p. 271). «Cercare di gettare ponti tra religione e politica nel mondo tardoantico è certo impresa

nota questione delle basiliche. Gli Arian, avendo ormai un loro vescovo, Ausenzio, prospettarono alla Corte l'esigenza di ottenere da parte dei Cattolici una basilica. Pertanto nella primavera del 385 fu fatta richiesta<sup>24</sup> ad Ambrogio della cessione della basilica Porziana; il vescovo rifiutò e allora Giustina, alzando il prezzo, reclamò al posto della Porziana la ben più prestigiosa basilica *Nova*. Altro diniego. Si ripiegò sulla Porziana (6 aprile), ma anche questa richiesta cadde nel vuoto. Il successivo 8 aprile emissari di Corte furono inviati a imporre lo sgombero dell'edificio, con l'appoggio di forze militari; cominciò l'assedio, che l'indomani si estese alla basilica *Nova*; ma sarà di breve durata: il giorno successivo, 10 aprile, i soldati furono ritirati: la Corte era costretta a capitolare, e per l'opposizione forte e decisa del popolo, che si era schierato al fianco di Ambrogio, e per la scarsa determinazione dei soldati, che in buon numero erano passati dall'altra parte.

E l'anno seguente, 386, non si aprì con migliori auspici per i rapporti fra Ambrogio e la Corte di Milano: infatti il 23 gennaio veniva promulgato un editto di tolleranza per gli Arian aderenti al concilio di Rimini (del 359)<sup>25</sup>: era consentita la libertà di culto e comminata la pena di morte a chiunque non riconoscesse agli altri il diritto di riunione o tentasse di fare abrogare questa costituzione.

Con la primavera poi, in prossimità della Pasqua, si rinnovarono gli assalti imperiali alle basiliche Porziana e *Nova*; ma il popolo vi si rinchiuso, per nulla disposto a cedere. Per piegare la resistenza dei rivoltosi e del loro vescovo si procedette all'arresto di numerosi ricchi mercanti, presunti fiancheggiatori<sup>26</sup> dei ribelli, e si misero in atto rigorose misure di polizia. Il giovedì santo, 2 aprile, l'assedio alla Porziana si fece più stretto, ma si trattava di un'ultima fiammata: l'indomani la Corte dovette cedere: i soldati furono ritirati. Il pericolo di una

---

rischiosa e spesso riduttiva della complessità dei fenomeni religiosi del tempo e della spiritualità degli uomini che li portarono avanti»; C. Molè Ventura, *Principi fanciulli. Legittimazione costituzionale e storiografia cristiana nella tarda antichità*, Catania 1992, p. 198.

<sup>24</sup> *Epist.* 17,7-8. Sulla base della vecchia concezione imperiale, tutti gli edifici pubblici appartenevano all'imperatore, che poteva disporne a suo piacimento. Ambrogio invece, che considera l'imperatore *non supra*, ma *intra ecclesiam* (*Contra Aux.* 36), sostiene che nessun potere può essere da lui esercitato sulle persone e cose sacre: *ad imperatorem palatia pertine-re, ad sacerdotem ecclesiam* (*Epist.* 20,19).

<sup>25</sup> Non sembra che la legge fosse applicata con molto zelo e forse Teodosio la pubblicò in forma ridotta, sì da farne una misura a favore dei cattolici (*Cod.Th.* XVI 4, 1), ma le mutilazioni possono attribuirsi a compilatori maldestri. Comunque, la legge fu abrogata da Teodosio nel giugno del 388, all'inizio della campagna contro Massimo. Contestualmente si proibiva ogni culto eterodosso, con gravi misure per i contravventori (*Cod.Th.* XVI 5, 15).

<sup>26</sup> Cf. L. Cracco Ruggini, *Ambrogio e la compagine sociale del suo tempo*, in *Ambrosius episcopus*, cit., 1, p. 313.

guerra civile fra il potere e il vescovo (che questo potere richiamava al servizio del cattolicesimo<sup>27</sup>) fu ancora una volta scongiurato, ma a prezzo di una vistosa perdita d'immagine da parte di Valentiniano. E poteva questi non serbar rancore per siffatta umiliazione? Così Ambrogio diventa per Valentiniano un *tyrannus... et plus etiam quam tyrannus*.<sup>28</sup>

È appena il caso di aggiungere che di questi fatti ci testimonia lo stesso Ambrogio, con due lettere alla sorella Marcellina, del 5 aprile e del 20 giugno 386.

Come si vede, anche in tema di politica religiosa non erano state tutte rose, anche se, tenendo conto della debolezza costituzionale del giovane monarca, Ambrogio preferisce obliterare quei trascorsi.

4. E della debolezza di Valentiniano Ambrogio doveva essere ben consapevole, egli che ben due volte, incontrando fatiche, disagi e umiliazioni, si adoperò per salvargli il trono, affrontando l'usurpatore Massimo nella sua Corte di Treviri. Giustina infatti, preoccupata della incerta posizione del figlio, decise di affidare al vescovo l'incarico di sondare le intenzioni di Massimo nei riguardi del collega. A questo riguardo si potrebbe chiedere perché mai l'imperatrice madre, 'integralista' ariana, cerchi la mediazione di un vescovo cattolico, e perché mai un vescovo cattolico si assuma la difesa di un imperatore ariano nei confronti di un cattolico, sia pure usurpatore. Per Giustina invero si trattava, ci sembra, di una scelta obbligata, perché l'ortodossia di Ambrogio costituiva elemento rassicurante presso la cattolicissima Corte di Treviri; quanto ad Ambrogio, a prescindere dal suo lealismo politico<sup>29</sup>, è evidente che, accettando di compiere siffatta missione e portandola a buon fine, si sarebbe acquistata la fiducia di Valentiniano e avrebbe potuto così controbilanciare l'influenza che Giustina aveva sul figlio<sup>30</sup>.

<sup>27</sup> «Il servizio degli imperatori agli uomini è tutto fondato sul servizio a Dio»: M. Sordi, *La concezione politica di Ambrogio*, in *I Cristiani e l'Impero nel IV secolo*. Colloquio sul Cristianesimo nel mondo antico (Macerata, 17-18 dicembre), Macerata 1988, p. 147.

<sup>28</sup> *Epist.* 20, 27. «C'est sa personne qui lui est devenue intolérable; il n'est à ses yeux qu'un rebelle, qui ne sait pas se confiner dans son rôle d'homme d'Église»: Palanque, *Saint Ambroise*, cit., p. 167. «The young emperor, jealous of his imperial rights, continued to regard him as a rebel against his authority»: Dudden, *The Life*, cit., p. 291; e Giustina non riusciva a sopportare il «giogo vergognoso di un sacerdote insolente»: Gibbon, *Storia*, cit., p. 25.

<sup>29</sup> «Il lealismo di Ambrogio verso l'impero, la sua partecipazione alle sorti temporali dello stato di cui è cittadino, è parte integrante del suo cristianesimo, è un aspetto della sua carità»: M. Sordi, *L'atteggiamento di Ambrogio di fronte a Roma e al paganesimo*, in *Ambrosius episcopus*, cit., 2, p. 216.

<sup>30</sup> Non mancano valutazioni di altro segno; il Palanque (*De la paix constantinienne à la mort de Théodose*, in Fliche-Martin, *Histoire*, cit., p. 508) sostiene che Giustina intende con questa missione liberarsi di Ambrogio, compromettendolo agli occhi di un imperatore cattoli-



Ambrogio dunque accettò l'incarico e fra settembre e ottobre 383 si mise in viaggio<sup>31</sup>. A Treviri fu ricevuto non in udienza privata, ma nel concistoro, come rappresentante di un imperatore che egli riteneva *minoris iuris*. Si giunse a una sorta di *modus vivendi*, sulla base di un reciproco riconoscimento, il che garantiva lo *status quo* e allontanava il pericolo imminente di un'invasione dell'Italia. Massimo però esigeva che il giovane principe si trasferisse insieme con la madre da Milano a Treviri: accettare questa condizione avrebbe costituito per Valentiniano il rischio di perdere quel poco di sovranità che ancora gli rimaneva, ma altrettanto pericoloso sarebbe stato respingerla; Ambrogio pertanto scelse la via di mezzo: egli fece osservare che sarebbe stato pericoloso per un fanciullo e una donna affrontare i disagi di un lungo viaggio nella stagione invernale; il futuro darà a Massimo la certezza che si trattava di un pretesto, e al momento opportuno ne trasse le conseguenze invadendo l'Italia<sup>32</sup>.

E non passarono molti anni che Valentiniano e Giustina dovettero ricorrere ancora una volta all'aiuto di Ambrogio, il quale nell'estate del 386<sup>33</sup> prese di nuovo la via della Gallia. Ma la missione fu deludente. Ambrogio trovò Massimo adirato, perché era fallito il suo piano di attirare Valentiniano a Treviri, il che gli avrebbe consentito di regnare di fatto su tutto l'Occidente. Nel rapporto che Ambrogio farà a Valentiniano (*epist.* 24) avvertirà il principe di guardarsi da quell'uomo che predicava la pace e preparava la guerra.

5. E ad Ambrogio, ma questa volta invano, si rivolgerà sei anni dopo, nella primavera del 392, perché lo sottragga dalle mani del suo 'protettore' Arbogasto. Di fatto i rapporti fra i due non dovettero essere stati mai idillici, ma subirono una decisiva accelerazione in peggio quando Valentiniano decise di trasferirsi a Milano. Al diniego di Arbogasto il principe reagì cercando aiuto presso

---

co; il medesimo in *Saint Ambroise*, cit., p.194, pensa che tra un imperatore ortodosso e uno ariano Ambrogio abbia fatto una scelta politica. R. Paribeni (*La romanità di S. Ambrogio*, in AA. VV., *S. Ambrogio nel XVI centenario della nascita*, Milano 1940, p. 10) pone l'accento sul fatto che egli operò per il bene della romanità, «generosamente perdonando quanto la imperatrice madre Giustina gli aveva fatto soffrire».

<sup>31</sup> *Epist.* 24, 7; *De obitu Val.* 28.

<sup>32</sup> Non contro i barbari che minacciavano la Pannonia, ma «pour préparer ainsi une invasion et se retourner contre l'empereur Valentinien»: G. F. Klaus, *Deux oeuvres authentiques de saint Ambroise*, in *Ambrosius episcopus*, cit., 2, p. 180.

<sup>33</sup> Seguiamo la datazione del Palanque (*Ambroise*, cit, pp. 515-518), il quale respinge la datazione di G. Rauschen (*Jahrbücher der christlichen Kirche unter dem Kaiser Theodosius dem Grossen*, Freiburg 1897, p. 87) che la pone nell'inverno 384-385. Per la data bassa è anche H. von Campenhausen (*Ambrosius von Mailand als Kirchenpolitiker*, Berlin 1929, pp. 183-184), mentre V. Grumel (*La deuxième mission de Saint Ambroise auprès de Maxime*, «Rev. des Ét. byz» 4, 1951, p. 452) e A. Paredi (*S. Ambrogio e la sua età*, Milano 1960, p. 331) ritornano poco convincentemente alla proposta del Rauschen.

Teodosio; e quando si accorse che nessun soccorso gli veniva dal collega, troppo amico, fino a quel momento, di Arbogasto, perché potesse prestare orecchio a quegli allarmi per lui ingiustificati, pensò di rivolgersi ad Ambrogio (chiedendogli nel contempo di somministrargli il Battesimo), ma non sembra che questi abbia dato molto peso alle implorazioni del pupillo, forse ignaro della effettiva delicatezza della situazione. E quando capì e si decise era troppo tardi.

Certo Ambrogio non poteva esimersi da una autodifesa contro l'accusa gravissima di aver lasciato morire senza soccorso il giovane principe. Egli pertanto dedica a giustificazione della sua presunta negligenza due interventi, il primo dei quali eccezionalmente lungo, con argomentazioni di vario genere, che si dipanano per lo spazio di ben sei capitoli (23-28): Ambrogio ricorda che la richiesta da parte di Valentiniano di averlo a Vienne gli giunse inaspettata, mentre attendeva che l'imperatore venisse a trovarlo a Milano: *ecce rescriptum accipio, ut sine mora pergendum putarem, eo quod vadem fidei tuae habere me apud comitem tuum vellem* (cap. 25, 7-9). E, ad attenuare critiche altrui, ma anche rimorsi propri, egli ricorda inoltre come nei momenti difficili non gli sia mai mancato il suo aiuto, come quando, per conservargli il trono, si recò due volte in Gallia: *Ego te suscepi parvulum, cum legatus ad hostem tuum pergerem... ego tuus iterum legatus repetivi Gallias* (cap. 28, 9-11). Ma non si sente assolto e come un acuto pungolo il pensiero di quello che doveva essere e non è stato continua ad assillarlo; ed egli sulla fine dell'orazione vi ritorna in un tentativo disperato di autoassoluzione: *Ego tibi fidem meam exhibere non potui, quam parabam; dixi tamen absens, et dicentem me fidem pro te Christus audivit* (cap. 63, 8-10).

6. Dopo quanto abbiamo esposto e discusso, s'impone una considerazione: se l'importanza di Valentiniano sul piano politico e militare appare poco significativa e incisiva nel contesto storico su cui insiste, se la sua non lunga vicenda terrena si configura come una serie ingloriosa di fughe, attuate o tentate, di protezioni cercate o subite (Graziano, Giustina, Teodosio, Ambrogio, Arbogasto), che cosa avrà potuto indurre il vescovo milanese a pronunciare per lui un'orazione funebre che supera per ampiezza e forse anche per intensità emotiva quella che due anni dopo dedicherà al grande Teodosio?

A questo interrogativo tenta di dare una risposta F. E. Consolino<sup>34</sup>, le cui conclusioni riteniamo di potere condividere solo in parte. Infatti la studiosa ammette – e su ciò crediamo che non possano sussistere dubbi – che al 'vero' Valentiniano II non si possono attribuire, come augusto, grandi meriti, ma per ciò stesso – continua la studiosa – egli risulta immune da critiche, per cui

---

<sup>34</sup> L'optimus princeps secondo S. Ambrogio. *Virtù imperatorie e virtù cristiane nelle orazioni funebri per Valentiniano e Teodosio*, «Riv. st. it.» 96, 1984, p. 1027.

Ambrogio non aveva materia per contestargli iniziative di segno negativo. La realtà ci sembra piuttosto diversa, perché i motivi di dissidio ci furono, e anche abbastanza consistenti; che Ambrogio a distanza di anni abbia potuto obliterare tanti fatti incresciosi, appiattendolo il passato sul dopo Giustina appare verosimile, ma è soprattutto opinabile che l'oratore al di là del principe con le sue colpevoli debolezze abbia intravisto l'uomo con le sue potenzialità e con la sua capacità di amare e di essere amato, la cui perdita per divenire oggetto di struggente rimpianto<sup>35</sup> non aveva bisogno di un retroterra di superbi allori.

E Valentiniano come uomo era degno di essere apprezzato ed esaltato; egli era ricco di virtù (capp. 10-13: qui con l'uso surrettizio di numerosi passi biblici Ambrogio dimostra come il giovane principe non abbia aspettato la vecchiaia per intraprendere l'esercizio della virtù: ed egli non è ricorso al consueto comodo alibi che *lubricae... et perplexae viae sunt iuventutis*: cap. 13, 3-4). La castità poi, che fu tanto cara ad Ambrogio, dovette esserlo altrettanto per Valentiniano, se egli *cum adhuc non haberet uxorem... exhiberet sui tamquam vinctus coniugio castitatem* (cap. 17, 10-12). Completa il quadro delle virtù morali di Valentiniano la sua clemenza (cap. 18) e il paternalismo verso i sudditi, che ben a ragione l'adoravano (cap. 21) e non ultimo l'affetto per le sorelle (capp. 36-42).

Questo era il Valentiniano che Ambrogio sentiva, dopo la morte di Giustina, di avere tutto per sé, ligio e obbediente ai suoi 'suggerimenti'<sup>36</sup>, che erano poi i dettami del cattolicesimo niceno: egli allora si accorse probabilmente di averlo sempre amato, sin da bambino (*ego te suscepi parvulum*: cap. 28, 9); e l'aveva amato anche quando lo minacciava di scomunica o quando Valentiniano lo combatteva riesumando i canoni del concilio di Rimini o per la questione delle basiliche: una sorta di figliuol prodigo per lunghi anni perduto, ma alla fine ritrovato. Ritrovato, ma – ahimè – perduto, e nel fiore degli anni. E qui s'innesta il motivo della morte *ante diem* che attraversa tutta l'orazione e ne costituisce – questa è almeno la nostra impressione – il vero *Leitmotiv*, l'ideale filo conduttore.

7. Era quello della morte acerba un motivo largamente diffuso e profondamente sentito nella cultura pagana, dagli epitafi funebri alla letteratura consolatoria, alla lirica, all'epigrammatica, espressione tutti, nella loro eterogeneità, di contenuti e di forme, di generi e di ispirazione, di un sofferto, struggente *desiderium* del caro estinto<sup>37</sup>.

<sup>35</sup> G. Bettini (*Il contenuto politico dei panegirici ambrosiani*, «Convivium» 7, 1935, p. 617), piuttosto contro corrente, vede solo «qualche espressione di simpatia».

<sup>36</sup> M. Pavan (*Sant'Ambrogio e il problema dei barbari*, «Rom. Barb.» 3, 1978, p. 175) sostiene che l'adesione di Ambrogio a Valentiniano si era evoluta col progressivo distaccarsi di lui dalla politica della madre; un'*anticlimax* difficile da cogliere.

<sup>37</sup> E che il motivo del *funere mersit acerbo* fosse così profondamente sentito nel mondo

Naturalmente, nel *De obitu Valentiniani* ci troviamo dinanzi a una nuova e diversa espressione della commozione umana davanti all'evento luttuoso, perché Ambrogio guarda a questi fatti con l'ottica del cristiano il quale vive nella certezza che nessun avvenimento, anche il più inspiegabile, debba considerarsi estraneo a quell'ordine universale fissato dalla Provvidenza, e possiede la salda convinzione che la morte non è – come per il mondo pagano – la fine di tutto, ma costituisce invece la *reparatio vitae*, l'alba di un nuovo giorno senza più tramonto.

Tutte queste considerazioni però non sempre riescono, come vedremo, a suggerire ad Ambrogio una completa e incondizionata accettazione della fine di Valentiniano. Naturalmente, l'orazione è anche e soprattutto una *consolatio*: il vescovo milanese non può quindi sottrarsi al dovere primario di offrire argomenti di conforto a quelli che con lui piangono una morte così crudelmente intempestiva: egli pertanto esorta, ma forse senza eccessiva convinzione, le sorelle di Valentiniano a porre un termine al dolore per il fratello, il quale *magis vestram (i. sororum) destitutionem quam suam mortem dolebat* (cap. 50, 12).

Nella sua funzione di consolatore Ambrogio indulge invero a taluni *topoi* della retorica tipica di queste orazioni, ma essi appaiono vivificati da una profonda tensione emotiva: egli ricorda agli astanti che la morte ha consentito a Valentiniano di sfuggire ai mali che incombevano su di lui (*ut octavo decimo regni tui anno imminetis mali acerbitatem quasi iustus evaderes*: cap. 57, 7-10); e ancora, nella tristezza per la morte di Valentiniano consola il fatto che la sua anima continui a vivere (*sed quaero, utrum aliquid sit post mortem sensus an nullus. Si est, vivit; immo quia est, vita iam fruitur aeterna*: cap. 44, 1-3). Ma lo sconforto ha spesso il sopravvento e l'amarrezza per averlo avuto solo per poco tempo è appena attenuata dalla considerazione che la morte è per tutti inevitabile (capp. 46-48).

E il dolore si fa più acuto nel contemplare la bellezza di quel corpo che pur nella rigidità della morte si conserva *candidus et rubens* (cap. 59, 3): un motivo caro alla tradizione pagana, ma espresso con le parole di *Cant.* 5, 10. La bellezza di Valentiniano non era però solo esteriore: essa investiva la sua anima, come Ambrogio tiene a sottolineare (capp. 63-64).

Tutti perciò piangono l'imperatore fanciullo, *in quo duo pariter acerbant dolorem, annorum immaturitas et consiliorum senectus* (cap. 3, 7-9); anche que-

---

pagano è confermato dal fatto che un poeta 'cinico' come Valerio Marziale in una dozzina di epicedi per giovani vite stroncate anzitempo si lascia andare ad una commozione per lui inconsueta: ci riferiamo agli epigrammi dedicati ad Alcimo (1,88), Demetrio (1,101), Antulla (1, 114,116), Pentagono (6,52), Eutico (6,68), Scorpio (10,50,53), Canace (11,91) e soprattutto al trittico per la morte della schiavetta Erotion (5,34,37; 10, 61).

sto motivo, del *puer senex*, è topico: esso infatti è presente nella letteratura latina da Virgilio al tardo antico e non è estraneo alla Bibbia<sup>38</sup>; qui però si personalizza, colorandosi di accorata, sofferta συμπάθεια.

Ma l'*acmè* del disperato *desiderium* del vescovo milanese per il giovane Valentiniano si esprime in tutta la sua potenzialità emotiva in un tratto della parte iniziale e in due 'uscite' sul finale: *Utinam adhuc nobis abesset, ut sibi viveret!* (cap. 2, 6-7) è il grido disperato di chi, come Ambrogio, aveva tanto desiderato di rivedere il suo pupillo e adesso l'aveva là davanti, ma morto: afflizioni, rimpianti, rimorsi riaffiorano al cap. 79, mentre la perorazione finale guarda ormai oltre la vita: Ambrogio esprime qui tutta l'ansia di potersi ricongiungere in eterno con Valentiniano, ma anche con Graziano: *Te quaeso, summe Deus, ut carissimos iuvenes matura resurrectione suscites et resuscites, ut immaturum hunc vitae istius cursum matura resurrectione compenses* (cap. 80, 6-8).

E non manca neppure – a sottolineare la spesso disattesa 'ufficialità' dell'orazione – il momento di sconforto, sia pure immediatamente 'smentito': *Quid ei sua profuit oratio? Ecce in primo vitae occidit cursu... non... accusationis uxor, sed doloris* (cap. 33, 1-3).

Come si vede, è costante in tutta l'opera la presenza dell'uomo, anzi del fanciullo Valentiniano, mentre è scarsa l'attenzione di Ambrogio per l'augusto.

8. E la singolarità – piuttosto anomala per una commemorazione funebre del più anziano imperatore del momento – apparirà ancor più manifesta se passiamo a considerare il significante dell'opera, e in particolare il lessico afferente alla qualificazione del personaggio, gli appellativi con cui viene di volta in volta definito, direttamente o indirettamente, il principe defunto: noteremo così che il titolo di *imperator* gli viene attribuito nove volte (capp. 2, 10; 3, 5, 7; 4, 5; 18, 8; 24, 7; 26, 4, 6), ma in due casi (capp. 4, 5; 18, 8) associato ad *adulescens*; tre volte è ricordato come *princeps*. E con questo è liquidato l'augusto.

Passiamo adesso al *puer*. Valentiniano appare come *adulescens* otto volte (capp. 4, 5; 11, 7; 16, 4; 17, 2, 5, 8; 18, 8, 9) e come *iuvenis* in sei casi (capp. 11, 8; 12, 8; 13, 9; 27, 1; 58, 3; 59, 2); è addirittura *puer* al cap. 28, 10; e di *pueritia* si parla al cap. 36, 5, mentre di *iuentus* abbiamo ben diciassette ricorrenze (capp. 9, 8, 10; 10, 10, 11, 16; 12, 1, 6, 8; 13, 2 (*bis*), 4, 7, 8, 12, 15; 14, 5, 7); e ancora: *primaeva* ... *aetas* (cap. 46, 1-2), *adulescentia* (capp. 14, 2; 21, 6; 46, 4), *flos iuventae* (cap. 6, 13); *immatura* è la *mors* (cap. 6, 15) e l'*aetas* (cap. 43, 2),

<sup>38</sup> Virgilio (*Aen.* 9, 311) esalta la mente virile di Iulo; Plinio il Giovane (*Epist.* 5, 16) parla di *suavitas puellaris, anilis prudentia*; Apuleio (*Flor.* 9, 38) di *anilis in iuvene prudentia*. Il *puer senilis* non è estraneo alla Bibbia e alla letteratura paleocristiana; di Tobia si dice: *Cumque esset iunior omnibus... nihil tamen puerile gessit in opere* (*Tob.* 1, 4). E Prudenzio (*Perist.* 3, 24-25) dice di Eulalia: *moribus et nimium teneris/canitiem meditata senum*.

*inmaturus* il *cursus* della sua vita (cap. 80, 7-8) per l'*annorum inmaturitas* (cap. 3, 8), *primaeva* è la sua *aetas* (cap. 46, 1-2). E il rimpianto per la sua perdita s'incentra sulla sua fine intempestiva: *cito raptus* (cap. 46, 11), *quam angusto vitam fine clausistis* (cap. 79, 5: con riferimento contestuale a Graziano), *fungi non potuit suis (i. annis)*: cap. 43, 4.

9. È evidente il carattere anomalo di un λόγος παραμυθητικός così vistosamente sbilanciato verso i valori affettivi. E gli elementi di supporto probatorio non si fermano qui. Sono infatti significative a tal proposito talune intertestualità virgiliane: Ambrogio nel *De obitu Valentiniani*, a differenza che in altre opere dove si manifesta frequentatore di ipotesti virgiliani<sup>39</sup>, fa assai parco ricorso alla poesia virgiliana<sup>40</sup>: si tratta infatti di tre soli *furta*; ebbene, due di essi fanno specifico riferimento a casi di morte *ante diem*. E qui non temiamo di affermare che si tratta di una intertestualità ricercata, o almeno di un'anamnesi pilotata dal subconscio.

Esaminiamo il primo episodio: rivolgendosi a Valentiniano e a Graziano, Ambrogio esclama: *Beati ambo, si quid meae orationes valebunt: nulla dies vos silentio praeteribit, nulla inhonoratos vos mea transibit oratio* (cap. 78, 1-3), rispondendo a Virgilio (*Aen.* 9, 446-447):

*Fortunati ambo! si quid mea carmina possunt,  
nulla dies umquam memori vos eximet aevo.*

Come si vede, la concordanza lessicale e stilistico-grammaticale è quasi perfetta nei punti nodali, se si eccettua la *variatio beati/fortunati, possunt/valebunt* e l'ovvia sostituzione di *carmina* con *orationes* (ma con la scrupolosa e non necessaria conservazione del plurale).

Più complessa, ma non meno significativa e indicativa è la ripresa in Ambrogio del segmento *Aen.* 6, 66-91, relativo al richiamo che fa Anchise del giovane Marcello, anche lui scomparso immaturamente. Infatti l'ipotesto virgiliano:

*manibus date lilia plenis,  
purpureos spargam flores animamque nepotis  
his saltem accumulem donis et fungar inani  
munere*

<sup>39</sup> «The large number of indubited and doubtful borrowings listed for his epistles argues a very generous and pronounced Vergilian influence» (M. D. Diederich, *Vergil in the Works of St. Ambrose*, Washington 1931, p. 126). «Il utilise, il adapte à son sujet, il transpose les expressions virgiliennes»: Palanque, *De la paix*, cit., p. 406.

<sup>40</sup> Che vi siano nel *De obit. Val.* «manche Reminiscenze» del mondo pagano, come afferma M. Schanz (M. Schanz, C. Hosius, G. Kruger, *Geschichte der römischen Literatur*, München 1930, 4, 2, p. 351) è tutto da dimostrare.

è ripreso con polemica simpatia al cap. 56, 1-8: *date manibus... date sacramenta caelestia, animam nepotis nostris oblationibus prosequamur... Non ego floribus tumulum eius aspergam... Spargant alii plenis lilia calathis, nobis Christus est lilium*, dove s'intrecciano e si contrappuntano antinomicamente due noti testi del Vecchio Testamento: *Eccl.* 2, 45: *tibi lilia plenis... calathis* e *Ps.* 133: *extollite manus vestras in sancta*.

Ambrogio di lì a qualche anno dovrà piangere la perdita di un altro grande amico, Teodosio; ma nel *De obitu Theodosii* il registro sarà ben diverso, perché diverso è lo spessore della personalità dei due imperatori, e altrettanto diversi quindi i motivi di rimpianto: con la morte di Teodosio crollava una colonna dell'Impero: un richiamo al suo valore politico e militare appariva quindi non solo doveroso, ma anche funzionale per le future sorti della romanità, affidate a mani tenere e inesperte<sup>41</sup>; il caso di Valentiniano è diverso, perché, a differenza del grande Teodosio, egli lasciò solo «eredità d'affetti»<sup>42</sup>.

---

<sup>41</sup> Cf. F. Corsaro, *Il trono e l'altare. Da Costantino a Teodosio. Il De obitu Theodosii di Ambrogio*, in *Vescovi e pastori in epoca costantiniana*. Atti del Convegno internazionale (Roma, 8-11 maggio 1996), «Augustinianum» 58, 1997, pp. 601-611.

<sup>42</sup> Che la presenza al vertice dell'Impero di Teodosio fosse rassicurante per il dopo Valentiniano è fuori discussione, così come si evidenzierà, due anni dopo, nel *De obitu Theodosii*, l'atmosfera di incertezza che la sua morte lascia dietro di sé; ma ciò non toglie che Ambrogio senta profondamente la tristezza per una dinastia che si spegne; non è pertanto casuale che a Valentiniano II si affianchi nel mesto ricordo il fratello Graziano e che non manchi un cenno al loro padre Valentiniano I.





CARMELO CRIMI

NAZIANZENICA IX.  
*LETTURE ICONOCLASTICHE E LETTURE ICONODULE*  
*DI VERSI GREGORIANI*

1. Il *Traditionsargument*<sup>1</sup> ha giocato nei concili che si sono celebrati a partire dal V secolo un ruolo gradualmente crescente. Padri greci come i Cappadoci e Giovanni Crisostomo, solo per fare alcuni tra gli esempi più ragguardevoli, sono stati costantemente citati, e numerose loro *chreseis* sono state portate all'attenzione dei partecipanti ai concili stessi. Non sono mancati studiosi moderni che hanno redatto accurati inventari<sup>2</sup> di questa loro presenza e ne hanno tratto indicazioni preziose, leggibili sotto molteplici aspetti. Ad esempio, le *chreseis* sono testimonianze utili di tradizione indiretta<sup>3</sup>: molto spesso ci rimandano a situazioni testuali altrimenti ignote, che precedono addirittura di secoli quelle che conosciamo attraverso la tradizione diretta. Esse talora ci trasmettono lezioni superiori al resto della tradizione, o, comunque, degne di attenzione. Le *chreseis* costituiscono, inoltre, utili indizi circa la 'fortuna' del loro autore e le modalità di circolazione e diffusione delle opere. Spesso ci rimandano alla formazione e all'uso di florilegi che intendevano rispondere alle più svariate esigenze: polemiche dottrinarie<sup>4</sup>, approfondimenti esegetici, raccolte e presentazione di *gnomai*, in

---

<sup>1</sup> In generale A. Michel, *Tradition*, in *DTC* XV,1 (1946), coll. 1252-1350, in particolare 1286-1291. Per il periodo dell'Iconoclasmo cf. P. J. Alexander, *Church Councils and Patristic Authority*, ora in *Religious and Political History and Thought in the Byzantine Empire*, London 1978, nr. IX.

<sup>2</sup> Ad esempio, per il Concilio di Nicea del 787 si dispone di P. van den Ven, *La patristique et l'hagiographie au Concile de Nicée de 787*, «Byzantion» 25-26-27 fasc. 1, 1955-1956-1957, pp. 325-362.

<sup>3</sup> Sotto questo profilo, cf. C. Crimi, *Aspetti della fortuna di Gregorio Nazianzeno nel mondo bizantino tra VI e IX secolo*, in *Gregorio Nazianzeno teologo e scrittore*, a cura di C. Moreschini e G. Menestrina, Trento-Bologna 1992, pp. 199-216, in particolare pp. 204 sgg.; per un esempio cf. Greg. Naz. *carm.* I,2,10 v. 802: ediz. Gregorio Nazianzeno, *Sulla virtù: carme giambico* [I,2,10], introduzione, testo critico, traduzione di C. Crimi, commento di M. Kertsch, appendici a cura di C. Crimi e J. Guirau, Pisa 1995, p. 172.

<sup>4</sup> Cf. M. Richard, *Notes sur les florilèges dogmatiques du V<sup>e</sup> et du VI<sup>e</sup> siècle*, ora in *Opera minora*, I, Turnhout-Leuven 1976, nr. 2.

cui si mescolano talora brandelli dell'antica sapienza pagana con passi scritturistici e patristici.

Nell'ambito della crisi iconoclastica, Gregorio Nazianzeno<sup>5</sup>, come *auctoritas*, non è particolarmente rappresentato<sup>6</sup>, sebbene una sua *chresis*, tratta dal carne giambico *Sulla virtù* (I,2,10)<sup>7</sup> abbia goduto di particolare favore presso gli iconoduli e sia entrata per tempo nel loro arsenale *standard*. In essa appare infatti un σεβασμία in riferimento ad una εἰκών, e poco importa che il personaggio raffigurato in questa fosse il filosofo accademico Polemone (e non un santo come talvolta è stato affermato, anche da qualcuno dei moderni!). Ai fini della polemica, era solo significativo che il Teologo per eccellenza della tradizione bizantina si fosse espresso con un aggettivo di quel calibro a favore di una immagine.

2. Da parte loro, gli iconoclasti misero in campo almeno un altro brano del Nazianzeno<sup>8</sup> che sarebbe stato caratterizzato da un diverso, anzi opposto, tenore, e lo inserirono nella definizione dogmatica (*horos*)<sup>9</sup> che venne promulgata alla conclusione del concilio di Hiereia del 754, voluto da Costantino V. Di ciò siamo informati grazie alla *refutatio* che, di questa definizione, venne fatta nella sesta sessione del concilio di Nicea del 787, settimo ecumenico<sup>10</sup>, da parte degli

<sup>5</sup> Sotto questo profilo cf. C. Crimi, *Le «chreseis» dei Padri cappadoci al secondo Concilio di Nicea (787)*, in *Culto delle immagini e crisi iconoclasta*, Atti del Convegno di Studi, Catania 16-17 maggio 1984, Palermo 1986, pp. 69-92.

<sup>6</sup> Qualche studioso, come H. von Campenhausen, *Die Bilderfrage als theologisches Problem der alten Kirche*, in *Tradition und Leben Kräfte der Kirchengeschichte. Aufsätze und Vorträge*, Tübingen 1960, p. 227, ha notato un certo riserbo nel Nazianzeno nel parlare di immagini.

<sup>7</sup> Ai vv. 793-807 (ediz. Gregorio Nazianzeno. *Sulla virtù*, cit., pp. 170 sgg.). Su di essa, oltre C. Crimi, *Le «chreseis»*, cit., pp. 78 sg., cf. ora l'ottimo saggio di K. Demoen, *The Philosopher, the Call-Girl and the Icon. Theodore the Studite's (ab)use of Gregory Nazianzen in the iconoclastic controversy*, in *La spiritualité de l'univers byzantin dans le verbe et l'image. Hommages offerts à Edmond Voordeckers à l'occasion de son éméritat*, édités par K. Demoen et Jeannine Vereecken, Steenbrugis 1997, pp. 69-83.

<sup>8</sup> Rimane incerto (S. Gero, *Byzantine Iconoclasm during the Reign of Constantine V with Particular Attention to the Oriental Sources*, Louvain 1977, p. 50 scrive che è «possible») se il passo di cui ci si occuperà *ex professo* in questa nota derivi all'*horos* iconoclastico dal florilegio allegato alle πρῶσις di Costantino V.

<sup>9</sup> Una trad. ingl., con note, dell'*horos* si legge in S. Gero, *Byzantine Iconoclasm*, cit., pp. 68-94. Sull'*horos* cf. M. V. Anastos, *The Argument for Iconoclasm as Presented by the Iconoclastic Council of 754*, ora in *Studies in Byzantine Intellectual History*, London 1979, nr. X.

<sup>10</sup> Su questo concilio cf. C.J. Hefele-H. Leclercq, *Histoire des Conciles*, III,2, Paris 1910, pp. 741 sgg.; G. Dumeige, *Nicée II (Histoire des Conciles Oecuméniques, 4)*, Paris 1978. Utili

iconoduli. Costoro, con sottile perfidia, fecero leggere, brano per brano, al vescovo Gregorio di Neocesarea, un ex-iconoclasta che aveva partecipato al concilio del 754, l'*horos* in questione e lo accompagnarono con una *refutatio*<sup>11</sup>, assai prolissa e non particolarmente significativa sotto il profilo teologico, ma certo molto utile per capire le ragioni e le posizioni degli iconoduli. Un po' meno per quelle degli iconoclasti, per cui dipendiamo, in grandissima parte, dalle scelte dei loro avversari.

Il *tomos* quinto della *refutatio* – la quale, se non è proprio del patriarca Tarasio<sup>12</sup>, appartiene senza alcun dubbio al suo *entourage* e ne è comunque espressione autorevole – è dedicato alla discussione delle testimonianze patristiche che figurano citate nell'*horos* iconoclasta del 754. La *chresis* del Nazianzeno occupa il secondo posto, immediatamente dopo il discusso *testimonium* che risalirebbe a Epifanio di Salamina<sup>13</sup>.

Iniziamo dal brano letto da Gregorio di Neocesarea, che rappresenta la porzione dell'*horos* iconoclastico sottoposta all'esame:

Γρηγόριος ἐπίσκοπος ἀνέγνω· Ὁμοίως δὲ καὶ Γρηγόριος ὁ  
Θεολόγος ἐν τοῖς αὐτοῦ ἔπεσι λέγει· ὕβρις πίστιν ἔχειν ἐν χρώμα-  
σι, καὶ μὴ ἐν καρδίᾳ· ἡ μὲν γὰρ ἐν χρώμασιν εὐχερῶς ἐκπλύνεται· ἡ  
δὲ ἐν τῷ βάθει τοῦ νοός, ἐκείνη ἐμοὶ προσφιλέης<sup>14</sup>.

---

anche *Nicée II, 787-1987. Douze siècles d'images religieuses*. Actes du Colloque international Nicée II tenu au Collège de France, Paris les 2,3,4 Octobre 1986, édités par F. Boespflug et N. Lossky, Paris 1987 e *Il Concilio Niceno II (787) e il culto delle immagini*, a cura di S. Leanza, Messina 1994.

<sup>11</sup> Si trova in J.D. Mansi, *SS. Conciliorum nova et amplissima collectio* [da qui in poi = Mansi], XIII, Florentiae 1767, coll. 205 A-364 D. Per una analisi cf. G. Dumeige, *Nicée II*, cit., pp. 129-136. Recentissima traduzione italiana in *Vedere l'invisibile. Nicea e lo statuto dell'immagine*, presentazione e cura di L. Russo, traduzione di C. Gerbino, note di C. Gerbino e M. Re, appendici di M. Andaloro, M. Re, C. Valenziano, Palermo 1997, pp. 57 sgg.

<sup>12</sup> Il nome di Tarasio è fatto, ad esempio, da P. J. Alexander, *Church Councils*, cit., p. 502 nota 2 («probably by the Patriarch Tarasios»), da H.-G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München 1959, p. 489 («...vermutlich der Verfasser der Widerlegung der ikonoklastischen Synodalbeschlüsse von 754»). Sulla cultura letteraria di Tarasio sono preziose le indicazioni che si leggono nella *Vita Tarasii* scritta da Ignazio Diacono (Ignatii Diaconi *Vita Tarasii Archiepiscopi Constantinopolitani*, ed. I.A. Heikel, «Acta Societatis Scientiarum Fennicae» 17, 1891, pp. 389-439, in particolare 423,5-8); cf. anche P. Lemerle, *Le premier humanisme byzantin. Notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance*, Paris 1971, pp. 128 sgg.

<sup>13</sup> Mansi, XIII, col. 292 DE. Circa il discusso problema dell'autenticità cf. S. Gero, *Byzantine Iconoclasm*, cit., pp. 81 sg. nota 100.

<sup>14</sup> Mansi, XIII, col. 297 A.

«Gregorio vescovo lesse: “Egualemente, pure Gregorio il Teologo dice nei suoi versi: è *oltraggio aver (la) fede nei colori e non nel cuore: quella nei colori facilmente stinge, mentre l'altra, quella nel profondo della mente, è a me gradita*”».

Avvertiamo, in queste parole, una singolare contraddizione: vi si dice, infatti, ἐν τοῖς... ἔπεισι, ma il testo non è fornito *wörtlich*, bensì in una sorta di parafrasi<sup>15</sup> in prosa che, con l'originale, conserva in comune solo gran parte del primo verso citato. Sembra che ciò sottintenda una certa qual fungibilità tra testo e relativa parafrasi, probabilmente diffusa nella coscienza comune del tempo: in altri termini, presso un uditorio non peculiarmente connotato come dotto, la parafrasi poteva venir percepita come equivalente a ciò che è per noi, correttamente, il testo originale. Questa sorta di 'interscambiabilità' fra testo e parafrasi (o metafrasi) potrebbe spiegare perché i padri conciliari del 754<sup>16</sup>, sulla cui buona conoscenza della lingua letteraria usata dal Nazianzeno negli esametri e nei distici elegiaci non possiamo nutrire, in generale, soverchie illusioni – non dovessero e potessero percepire come contraddittorio ciò che a noi appare invece tale. Del resto, questa sorta di indifferenza potrebbe forse essere all'origine – assieme, naturalmente, ad altre cause – della perdita del testo in versi di un carme del Nazianzeno, di cui si è invece conservata la metafrasi in prosa<sup>16</sup>.

Ecco ora la relativa confutazione del brano dell'*horos* iconoclastico, letta questa volta dal diacono Epifanio:

Ἐπιφάνιος διάκονος ἀνέγνω· (B) Διεστραμμένως αὐθις νοήσαν-

<sup>15</sup> Utilizzo qui il termine 'parafrasi' anche in ossequio ad una radicata tradizione di studi che parla, per quanto riguarda i carmi di Gregorio, soprattutto di 'parafrasi': per la problematica "metafrasi/parafrasi" cf. A. Pignani, *Parafrasi o metafrasi (a proposito della Statua regia di Niceforo Blemmida)?*, «Atti Acc. Pont.» n.s. 24, 1975, pp. 219-225; Ead., *La parafrasi come forma d'uso strumentale*, in *XVI. Internationaler Byzantinistenkongress* (Wien, 4.-9. Oktober 1981), Akten II/3 (= «Jahrb. Österr. Byzant.» 32/3), Wien 1982, pp. 21-32; A. Garzya, *Lingua e cultura nella grecità tardoantica e bizantina*, in K.-E. Lönné (Hrsg.), *Kulturwandel im Spiegel des Sprachwandels. Aches Partnerschaftskolloquium der Facoltà di Lettere e Filosofia der Università degli Studi di Napoli, Federico II, und der Philosophischen Fakultät der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf, vom 21.-24. Oktober 1991 in Düsseldorf, Tübingen-Basel 1995*, pp. 7-14: 10. Per la pertinenza alla 'letteratura d'uso strumentale' vd. Id., *Testi letterari d'uso strumentale a Bisanzio*, in *XVI. Internationaler Byzantinistenkongress* (Wien, 4.-9. Oktober 1981), Akten I/1 (= «Jahrb. Österr. Byzant.» 31/1), Wien 1981, pp. 263-287: 276 e 283 e in *Il mandarino e il quotidiano. Saggi sulla letteratura tardoantica e bizantina*, Napoli 1983, pp. 35-71: 55 e 65 sg.

<sup>16</sup> Cf. A. Guida, *Un nuovo testo di Gregorio Nazianzeno*, «Prometheus» 2, 1976, pp. 193-226, che ha pubblicato una Τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ θεολόγου ἐκ τῶν ἐπὶ μετὰφρασις παραγγελμάτων περὶ ἡσυχίας καὶ ἀρετῶν (*ibid.*, pp. 222 sgg.).

τες, καὶ ἕτερον ῥητὸν Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου προβάλλονται, ὅπερ παρὰ μὲν τοῦ πατρὸς ἐξεδόθη.

Ἵβρις πίστιν ἔχειν ἐν χρώμασι<sup>17</sup>, μὴ κραδίησι·

Ῥεῖά κεν<sup>18</sup> ἔκπλυτ' ἔοι· βένθος<sup>19</sup> ἔμοιγε φίλον<sup>20</sup>.

Ὑπὸ δὲ τούτων τῶν ψευδοφαλσολόγων· Ἵβρις πίστιν ἔχειν ἐν χρώμασι, καὶ μὴ ἐν καρδίᾳ. ἡ μὲν γὰρ ἐν χρώμασιν εὐχερῶς ἐκπλύνεται· ἡ δὲ ἐν τῷ βάθει τοῦ νοός, ἐκείνη ἐμοὶ προσφιλές. ἔβυσαν τὰ ὠτα, καὶ τὰ ὄμματα ἔμυσαν, (C) καὶ ὀρθὰ νοεῖν οὐκ ἠθέλησαν, ἀθετήσαντες τὰς ἐκκλησιαστικὰς παραδόσεις. ἀκοῇ γὰρ ἤκουσαν, καὶ οὐ συνήκαν· καὶ ἔβλεψαν, καὶ οὐκ εἶδον<sup>21</sup>, πωρωθέντες γὰρ τῇ καρδίᾳ<sup>22</sup>, καὶ τὰς πατρικὰς διδασκαλίας καὶ παραδόσεις ἐστρέβλωσαν κατὰ τὰς ἰδίας ἐπιθυμίας. ὁ γὰρ ἅγιος Γρηγόριος ὁ θεολόγος ἐν ταῖς μετρικαῖς αὐτοῦ ἐκδόσεσι τὸ ῥητὸν ὃ αὐτοῖ προήνεγκαν, διαγορεύων, ἠθικὸν τινα λόγον εἰσάγει ρυθμίζοντα τὸν βίον ἡμῶν, πρὸς τὸ ἀφίστασθαι τῶν προσκαίρων καὶ κοσμικῶν πραγμάτων καὶ ἡδονῶν σαρκικῶν, καὶ τὸν πνευματικὸν ἐλέσθαι βίον, ὅστις πρὸς τὰ οὐράνια ἀνάγει· καὶ μὴ πιστεύειν τῷ κόσμῳ τούτῳ, καὶ τοῖς προσκαίροις καὶ μὴ μένουσι (D) προσανέχειν, ἃ καὶ χρώματα ὠνόμασεν· ἀλλ' ἔχσθαι μᾶλλον τῶν πνευματικῶν καὶ ἀληθινῶν, ἃ τινα ἐν τῇ καρδίᾳ τὴν βεβαίωσιν ἔχει, καὶ μένουσιν εἰς τὸν αἰῶνα. ὁ δὲ βίος ἡμῶν ῥευστός, καὶ παροικία ἡ ἐνταῦθα ζωὴ· ὥσπερ γὰρ χρῶμα καὶ μέλαν ταχέως ἐκπλύνεται, ἡ καὶ ὑπὸ τοῦ χρωματουργοῦντος μετασκευάζεται· οὕτως καὶ ἐν τῷ βίῳ τούτῳ, καθὼς ὁ αὐτός φησι, κύκλος τις τῶν ἡμετέρων περιτρέχει πραγμάτων ἄλλοτε ἄλλως, ἐπὶ μιᾷς ἡμέρας, ἔστι δὲ ὅτε καὶ ὥρας, φέρων μεταβολάς. καὶ γὰρ πάντα σκιᾶς δίκην ἀφανίζεται τὰ ἀνθρώπινα<sup>23</sup>· καὶ πομφόλυγος εὐδιαπνευστοτέρως ἐστι πᾶς ὁ τῆς ἀνθρωπίνης δυναστείας ὄγκος<sup>24</sup>. (E) πᾶς γὰρ ἀνθρώπος χόρτος, καὶ πᾶσα δόξα ἀνθρώπου ὡς ἄνθος χόρτου<sup>25</sup>. ἡ δὲ τῶν πνευματικῶν ἔργων ἐπίδειξις ἀκράδαντός τίς ἐστι, καὶ ἐν τοῖς μένουσιν ἔχει τὴν ἀντάμειψιν. ἐὰν γὰρ κατὰ τῶν εἰκόνων ἦν τὸ εἰρημένον, διηγόρευσεν ἄν· ὕβρις πίστιν ἔχειν ἐν χρώμασι, καὶ

<sup>17</sup> Al v. 15 dello stesso carne abbiamo egualmente ὕβρις in *incipit* seguito dall'infinito παρεστάμεναι.

<sup>18</sup> Identico *incipit* di verso, nello stesso carne, ai vv. 8 (col. 911) e 53 (col. 914).

<sup>19</sup> Si tratta di un *verbum poeticum* per βάθος; cf. *LSJ* p. 313 s.v. Va notata la consonanza del distico gregoriano con *AP* 5,274 (Paolo Silenziario) v. 2 βένθει σῆς κραδίης.

<sup>20</sup> Greg. Naz., *carm.* I,2,31 vv. 39-40: PG 37,913.

<sup>21</sup> Cf. Is. 6,9 sgg.; Jer. 5,21; Matth. 13,13 sgg.; Marc. 8,17 sg.; Act. 28,26 sgg.; al.

<sup>22</sup> Cf. Marc. 6,52; 8,17.

<sup>23</sup> Va notato l'andamento 'giambico' delle parole da σκιᾶς fino ad ἀνθρώπινα. In effetti σκιᾶς δίκην ἀφανίζεται τὰνθρώπινα costituisce un trimetro giambico, sia pure non marcato né da P5 né da P7.

<sup>24</sup> Si tratta, come del resto la precedente, di una *sententia* dall'evidente cadenza gnomica.

<sup>25</sup> Is. 40,6.

μη εἰς τὸν Θεόν· ἀλλὰ μὴ ἐν κραδίησιν, ἀπεφήνατο· τουτέστι, τὰ πάγια καὶ βέβαια ἵνα ἐργαζώμεθα τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν, καὶ οὐχὶ τοῦ κόσμου τούτου· ἅ τινὰ ὡς ῥευστά, ταχέως ἀλλοιούμενα, πιστὶν οὐκ ἔχει<sup>26</sup>.

«Il diacono Epifanio lesse: “interpretando ancora una volta in maniera distorta, riportano pure un altro detto di Gregorio il Teologo, che il Padre ha così espresso: *È oltraggio aver (la) fede nei colori, non nel cuore: / ché sono soggetti facilmente a stingere. La profondità mi è cara*, mentre questi falsari: *È oltraggio aver (la) fede nei colori e non nel cuore: quella nei colori facilmente stinge, mentre l'altra, quella nel profondo della mente, è a me gradita*. Hanno tappato le orecchie e chiuso gli occhi: non vollero interpretare correttamente, dal momento che hanno eliminato le tradizioni della chiesa. Udirono, ma non compresero; guardarono, ma non videro. Insensibili nei cuori, distorsero a loro piacimento gli insegnamenti dei padri e le tradizioni. San Gregorio il Teologo, nelle sue pubblicazioni in versi, quando detta la frase ch'essi hanno recato, introduce una sorta di discorso morale che intende regolare la nostra vita, perché essa si allontani dalle realtà temporali e mondane e dai piaceri carnali, scelga la vita spirituale che conduce al cielo, non riponga fede in questo mondo e non si attacchi alle cose temporali e instabili che ha chiamato pure ‘colori’, ma piuttosto aderisca alle realtà spirituali e veritiere che hanno stabilità nel cuore e rimangono in eterno. Fluttuante è la nostra esistenza e soggiorno breve la vita: perché, come il colore e l'inchiostro rapidamente sbiadiscono (o vengono rifatti da chi li prepara<sup>27</sup>), così pure nella nostra vita, come lui stesso dice, “quasi un cerchio delle nostre cose si svolge ora in un modo ora in un altro, in uno stesso giorno, talvolta in una stessa ora, apportando cambiamenti”. Ogni cosa umana scompare in guisa di ombra e ogni gonfiore dell'umano potere è più pronto a scoppiare di una bolla. “Ogni uomo è come l'erba e tutta la gloria dell'uomo è come il fiore del campo”. L'esibizione di opere spirituali non è soggetta a vacillare ed ha la ricompensa in ciò che è stabile. Se l'espressione fosse stata contro le icone, Gregorio avrebbe affermato: *è oltraggio aver (la) fede nei colori*, e non in Dio, mentre egli ha detto: *non nel cuore*, cioè: dobbiamo fare le cose stabili e sicure del regno dei cieli, non quelle di questo mondo, le quali, dal momento che sono fluttuanti, rapidamente mutevoli, non *hanno fede* (i.e. *non meritano fiducia*)”».

L'*auctor* (o gli autori?) della *refutatio* (da qui in poi = *AR*) non manca di rilevare l'incongruità, già segnalata, tra l'ἐν τοῖς... ἔπεσι e la circostanza che, di

<sup>26</sup> Mansi, XIII, col. 297 AE.

<sup>27</sup> Diversamente intende C. Gerbino, in *Vedere l'invisibile*, cit., p. 108: «Poiché l'inchiostro o il colore svaniscono velocemente, anche se sono ritoccati dal pittore,...». Ha tradotto, cioè, come se al posto di ἦ ci fosse εἶ, sulla scia della versione di Anastasio Bibliotecario: *Sicut enim color et atramentum cito diluitur, licet a pictore conficiantur, ...* (Mansi, XIII, col. 298 D: in margine, a *licet*, denotato da asterisco, troviamo: *vel a pictore transformatur*). In realtà, il testo a stampa, con ἦ, appare perfettamente comprensibile e non ha bisogno di essere corretto.

questi ἔπη, viene fornita una semplice parafrasi in prosa. La prima preoccupazione di *AR* è di ordine ‘filologico’, visibile anche attraverso la terminologia utilizzata: fornire, a differenza degli iconoclasti, il testo genuino (ὅπερ παρὰ μὲν τοῦ πατρὸς ἐξεδόθη).

*AR* definisce, dunque, correttamente la citazione gregoriana: non sappiamo in qual modo abbia avuta facilitata la ricerca dell’esatta dizione della *chresis*, ma è certo, comunque, che non lavorava sul vuoto. Possiamo facilmente supporre che *AR* avesse accesso a carte preparatorie e documenti del concilio del 754 a noi ignoti ed irrimediabilmente perduti<sup>28</sup>. Ad ogni buon conto, il fatto che dalla citazione della parafrasi si potesse risalire, senza sforzo apparente, al testo di pertinenza, potrebbe essere un buon indizio di quanto strettamente potessero andare congiunti, a Bisanzio, testi con parafrasi (o metafrasi) o commentari o scolii<sup>29</sup>.

Nel caso di cui ci stiamo occupando, tra testo originale e parafrasi esiste un certo scarto che *AR* non poteva non notare, enfatizzandolo ed attribuendolo *tout court* all’esplicita volontà, da parte degli iconoclasti, di distorcere il testo di partenza. In effetti, l’ἔκπλυτ’ ἔοι del Nazianzeno non può che riferirsi grammaticalmente a χρώματα<sup>30</sup>, mentre diversamente si intende nella parafrasi: qui, ciò che ἐκπλύνεται, ‘stinge’, ‘sbiadisce’, non sono i χρώματα, bensì la πίστις che s’affida ad essi. Non abbiamo modo di controllare le fondamenta testuali su cui si basava l’*interpretatio* degli iconoclasti – leggevano forse ΕΚΠΛΥΤΟΧ (cioè ἐκπλυτος ἦ) anziché l’ΕΚΠΛΥΤΕΟΙ (ossia ἔκπλυτ’ ἔοι) attestato da *AR* e nelle nostre edizioni gregoriane? – né il loro ragionamento, dal momento che a noi è giunta soltanto l’espressione finale del loro pensiero, racchiusa e ‘condensata’ nella parafrasi citata dagli iconoduli: una cosa, però, appare assolutamente certa. Gli iconoclasti – e *pour cause!* – intendevano χρώματα in senso strettamente materiale. Nella loro ottica, i χρώματα erano precisamente quelli utilizzati nei dipinti e il Cappàdoce aveva condannato la fede che vi si appoggia: è soggetta a sbiadire e scomparire, a differenza di quella che si radica nell’intimo della persona. Si tratta di una linea interpretativa che non ha guardato né al contesto dei versi né alle intenzioni dello scrittore, ma ha isolato meccanicamente

<sup>28</sup> Può esserci d’aiuto quanto sappiamo intorno alla preparazione dell’altro concilio iconoclastico, quello di S. Sofia dell’815: cf. P. J. Alexander, *Church Councils*, cit., *passim*. Val la pena notare che nell’815 venne riproposta pari pari la χρῆσις del Nazianzeno (cf. P. J. Alexander, *The Iconoclastic Council of St. Sophia (815) and its Definition (Horos)*, ora in *Religious*, cit., nr. VIII, p. 62 nr. 25).

<sup>29</sup> Cf., per un caso esemplare, C. Crimi, *Una nuova testimonianza su Antistene? (Leone il Filosofo, “Giobbe”, vv. 598-601), «Orpheus» n.s. 9, 1988, pp. 338-343.*

<sup>30</sup> Per l’accostamento di χρώματα con ἔκπλυτα cfr. Plat., *resp.* 429e.

una frase *choquante* (Ἰβρις πίστιν ἔχειν ἐν χρώμασι) e su di essa ha inteso accentrare la propria attenzione<sup>31</sup>. Anche attraverso l'uso della *chresis* gregoriana, si fa palese l'opzione teologica dei Padri conciliari del 754 in favore di una fede sottilmente spiritualistica e comunque scevra di 'supporti' materiali<sup>32</sup>. Ciò appare con evidenza, ad esempio, in un anatema del loro stesso *horos*: Εἴ τις τὸν θεῖον τοῦ Θεοῦ λόγον χαρακτηῖρα κατὰ τὴν σάρκωσιν δι' ὑλικῶν χρωμάτων ἐπιτηδεύει κατανοῆσαι καὶ μὴ ἐξ ὅλης καρδίας προσκυνῇ αὐτὸν ὁμῶσι νοεροῖς, ὑπὲρ τὴν λαμπρότητα τοῦ ἡλίου ἐκ δεξιῶν τοῦ Θεοῦ ἐν ὑψίστοις ἐπὶ θρόνου δόξης καθήμενον, ἀνάθεμα<sup>33</sup>.

Diversa l'interpretazione di *AR*, che si basa sui seguenti presupposti: a) l'esegesi corretta va rintracciata all'interno del genere letterario in cui si situano i versi (...ἡθικόν τινα λόγον εἰσάγει ρυθμίζοντα τὸν βίον ἡμῶν...); b) i χρώματα, dato il contesto<sup>34</sup>, non vanno intesi in senso letterale, ma designano piuttosto le realtà instabili e fugaci (τὰ πρόσκαιρα καὶ μὴ μένοντα) di questo mondo, da cui bisogna fuggire, in contrapposizione a quelle celesti, stabili ed eterne.

È vero che i versi gregoriani che precedono immediatamente i due che sono oggetto dell'indagine:

Θέσθε νόον, βιώτῳ μὲν ὅσους γάμος ἀγνὸς ἔδησε,  
 Ἀηνοῖς οὐρανίοις πλείονα καρπὸν ἄγειν.  
 35 Ὅσσοι δ' ἂν μέγαλοιο Θεοῦ Λόγου ἀγκάζεσθε,  
 Νύμφαι παρθενικαί, πάντα Θεῷ προσάγειν.  
 Αἴγλη παμφανόωσα μονότροπος, ἀλλ' ἀπὸ κόσμου  
 Θυμὸν ἔχειν, σαρκῶν τηλόθεν ἰστάμεναι<sup>35</sup>.

«Volgete l'animo, voi che pure nozze legarono in vita, a dar maggior frutto ai torchi celesti, e voi, che abbracciate il grande Dio, il Logos, vergini spose, ad offrire ogni cosa a Dio. Splendore lucentissimo è chi conduce vita solitaria: ma distoglia l'animo dal mondo, ponilo lontano dalla carne»,

<sup>31</sup> Non si dimentichi che gli iconoduli, nel concilio del 787, accusarono gli avversari di aver citato, nel 754, *authoritates* patristiche da semplici πιττάκια, senza presentare codici interi: cf. Mansi, XIII, coll. 37 AC, 173 DE.

<sup>32</sup> Importanti le indicazioni in merito di C. Schönborn, *L'icona di Cristo. Fondamenti teologici*, trad. it., Cinisello Balsamo 1988, pp. 145 sgg. (= *Die Christus-Ikone. Eine theologische Hinführung*, Schaffhausen 1984, pp. 156 sgg.).

<sup>33</sup> Mansi, XIII, col. 336 E donde in S. Gero, *Byzantine Iconoclasm*, cit., p. 89.

<sup>34</sup> Una indicazione che *AR* conoscesse il contesto in cui si situano i vv. 39-40 di I,2,31 è forse l'espressione ...πρὸς τὰ οὐράνια ἀνάγει (Mansi, XIII, col. 297 C) che consuona un po' col πάντα Θεῷ προσάγειν del v. 36 di Gregorio.

<sup>35</sup> Greg. Naz., *carm.* I,2,31 vv. 33-38: PG 37,913.



ci parlano anche di vita ascetica e di rinuncia al κόσμος, ma non c'è qui spazio per il tema della fugacità dei beni terreni. La chiave di volta per afferrare l'interpretazione di *AR* è invece rappresentata dalla citazione di un brano, finora non identificato, del Cappadocio, καὶ ἐν τῷ βίῳ τούτῳ, καθὼς ὁ αὐτός φησι, κύκλος τις τῶν ἡμετέρων περιτρέχει πραγμάτων ἄλλοτε ἄλλως, ἐπὶ μιᾷς ἡμέρας, ἔστι δὲ ὅτε καὶ ὥρας, φέρων μεταβολάς, che si trova nel corpo della *refutatio* (Mansi, XIII, col. 297 D e sopra) dedicato ai due versi che ci interessano. Si tratta di un passo tratto dall'*or.* 14,19(-20) *De pauperum amore*, che è uno dei discorsi gregoriani più noti anche perché è entrato nell'ambito liturgico (si tratta, infatti, di uno dei λόγοι ἀναγινωσκόμενοι<sup>36</sup>):

(19) Οὐ σωφρονήσομεν ὁψὲ γοῦν; οὐ καταβαλοῦμεν τὴν ἀναληγσίαν, ἵνα μὴ λέγω μικρολογίαν; οὐ τὰ ἀνθρώπινα λογιούμεθα; οὐκ ἐν τοῖς ἐτέρων κακοῖς τὰ ἡμέτερα εὖ θησόμεθα; Φύσει μὲν γὰρ οὐδὲν τῶν ἀνθρωπίνων βέβαιον, οὐδὲ ὁμαλόν, οὐδὲ αὐταρκες, οὐδὲ ἐπὶ τῶν αὐτῶν ιστάμενον· ἀλλὰ κύκλος τις τῶν ἡμετέρων περιτρέχει πραγμάτων, ἄλλοτε ἄλλας ἐπὶ μιᾷς ἡμέρας πολλάκις, ἔστι δ' ὅτε καὶ ὥρας, φέρων μεταβολάς· καὶ αὔραις μᾶλλον ἔστι πιστεύειν οὐχ ισταμέναις, καὶ νηὶς ποντοπορούσης ἵχνεσι, καὶ νυκτὸς ἀπατηλοῖς ὀνειράσιν, ὧν πρὸς ὀλίγον ἡ χάρις, καὶ ὅσα κατὰ ψαμάθων παῖδες τυποῦσι παίζοντες, ἢ ἀνθρώπων εὐημερία....<sup>37</sup>  
(20) ... Τὰ μὲν γὰρ ἔστι ρευστὰ καὶ πρόσκαιρα, καί, ὥσπερ ἐν παιδιᾷ ψήφων, ἄλλοτε εἰς ἄλλους μεταρριπτούμενα, καὶ μετατιθέμενα· καὶ οὐδὲν οὕτω τοῦ κατέχοντος ἴδιον, ὥς ἢ μὴ χρόνῳ πανθῆναι, ἢ φθόνῳ μετατεθῆναι· τὰ δὲ ἐστῶτα καὶ μένοντα, καὶ οὐποτε ὑποχωροῦντα, οὐδὲ μεταπίπτοντα, οὐδὲ σφάλλοντα τὰς τῶν πεπιστευκότων ἐλπίδας<sup>38</sup>.

«(19)Non rinsaviremo dunque una buona volta? Non getteremo via l'insensibilità, per non dire la grettezza? Non terremo conto della natura delle cose umane? Non faremo nelle sventure degli altri un buon investimento dei nostri beni? Giacché per natura nessuna delle cose umane è sicura né costante né salda, né che resti nelle stesse condizioni; ma quasi un cerchio delle nostre cose si svolge, spesso in uno stesso giorno, tal-

<sup>36</sup> Cf. J. Sajdak, *Historia critica scholiastarum et commentatorum Gregorii Nazianzeni*, I, Cracoviae 1914, p. 120.

<sup>37</sup> Alcune di queste espressioni si riscontrano praticamente identiche in Greg. Naz., *epist.* 29,1: ediz. Gregor von Nazianz, *Briefe*, herausgegeben von P. Gallay, Berlin 1969 (GCS 53), pp. 25 sg. Ὅρῳ οἶα τὰ ἡμέτερα καὶ ὅπως κύκλος τις τῶν ἀνθρωπίνων περιτρέχει πραγμάτων... ὡς αὔραις εἶναι μᾶλλον πιστεύειν καὶ γράμμασι καθ' ὕδατος ἢ ἀνθρώπων εὐετηρία (una parte consistente della trad. ms. ha εὐημερία).

<sup>38</sup> PG 35, 881 A-884 A. In corsivo il brano riportato da *AR*. Si noterà che il testo gregoriano fornito da PG ha ἄλλας contro ἄλλως di *AR*; quest'ultimo omette πολλάκις.

volta in una stessa ora, apportando ora questo ora quest'altro cambiamento. Ed ai venti instabili è possibile aver fede e alla scia di una nave che solca il mare e ai sogni ingannevoli della notte dei quali breve è il piacere e a quelle figure che per gioco i fanciulli disegnano sulla sabbia – piuttosto che alla prosperità degli uomini... (20) ... Le altre cose sono instabili e passeggiere, ora all'uno ora all'altro passando e continuamente mutandosi come nel giuoco dei dadi, e nessuna cosa è così propria di chi la possiede che non cessi col tempo o per l'invidia non passi ad altri: queste invece sono stabili e salde e non mai si perdono né si mutano né deludono le speranze di coloro che hanno avuto fede in esse»<sup>39</sup>.

Si noterà che qui non si fa parola di *χρώματα* *vel similia* a rappresentare simbolicamente l'instabilità e la fugacità della vita. Ma, del resto, il termine in questione, nel *corpus* gregoriano, non figura come equivalente a *τὰ πρόσκαιρα καὶ μὴ μένοντα* nel senso voluto da *AR*. Numerose sono le immagini con cui il Cappadoce intese esprimere quel tema a lui assai caro, ma i *χρώματα* non sembrano proprio rientrarvi. *AR* ha evidentemente utilizzato una tematica genuinamente gregoriana, a lui ben nota tramite un *locus* come *or.* 14,19-20, per fornire una esegesi da contrapporre a quella degli avversari. In ogni caso, la citazione gregoriana assumeva, dato il contesto, un evidente valore autoritativo perché, almeno nelle intenzioni, serviva ad avvalorare con gli *ipsissima verba* del Teologo l'opinione di *AR*<sup>40</sup>.

3. A distanza di più di un secolo dal concilio di Nicea del 787 e a pochi decenni dalla conclusione della crisi iconoclastica, Niceta David Paflagone<sup>41</sup> commenta un compatto *corpus* di carmi gregoriani, gli *apòrreta*<sup>42</sup>, e vi aggiunge, tra l'altro, anche la *γνωμολογία*<sup>43</sup> di I,2,31. Ecco la sua esegesi del passo del Nazianzeno, a partire dal v. 33:

<sup>39</sup> Traduzione di Q. Cataudella: San Gregorio Nazianzeno, *Orazioni scelte*, con introduzione, traduzione e note, Torino 1935, pp. 128 e 129.

<sup>40</sup> Il procedimento di *AR* si può, per certi aspetti, confrontare utilmente con quello utilizzato da Teodoro Studita nei suoi *Sette capitoli contro gli iconoclasti* a proposito di una presunta citazione del Nazianzeno: esso ci viene così descritto da K. Demoen, *The Philosopher*, cit., p. 80: «Theodore's strategy is clear: in a fictitious debate, he puts an inappropriate citation from Gregory into his opponent's mouth. This gives him the opportunity to propose a correct interpretation of the passage, among other ways, clinching the argument with another Gregorian citation...».

<sup>41</sup> Sommarie indicazioni sul personaggio in A. Solignac, *Nicetas le Paphlagonien*, in *DSp* XI (1982), coll. 221-224.

<sup>42</sup> Cf. Niceta David, *Commento ai Carmina arcana di Gregorio Nazianzeno*, a cura di C. Moreschini e I. Costa, Napoli 1992, in particolare l'«Introduzione» di Moreschini, pp. 7 sgg.

<sup>43</sup> Questo è precisamente il termine con cui Niceta designa I,2,31 (in PG 38,777).

Τοῦτον ὑμῖν τὸν λόγον ἐνθέσθαι βούλομαι τῷ νῷ, καὶ ταύτην ταῖς ὑμετέραις καρδίαις ἐνωτισθῆναι τὴν βουλὴν. Ὅσους μὲν ἄγνους γάμος καὶ ἔννομος τῷ βίῳ συνέδησεν, ἐπεὶ μὴ ῥᾶον ἀπολύεσθαι τῶν δεσμῶν, ταῖς οὐρανίαις ληνοῖς καὶ ταῖς τοῦ Θεοῦ ἐκκλησίαις κατὰ τοσοῦτον πλείονα καρποφορεῖν ὀφείλετε Κυρίῳ, καθ' ὅσον καὶ πλεόνων ὑμῖν μέτεστι τῶν ἀπὸ τοῦ κόσμου ἀγαθῶν. Ἐκ τε γὰρ τῶν φυομένων τέκνων ἐξ ὑμῶν, ἐκ τε τῶν ἀπὸ τῆς γῆς περιουσιασμῶν καὶ τῆς τῶν καρπῶν ἀπάντων ποικιλίας τὰ κάλλιστα προσφέρειν καὶ καρποδοτεῖν τῷ δεδωκότι τὰ πάντα πάντως χρεῶν· ὅσαι δὲ ἀγαμία καὶ παρθενία ζῆν ἀφρετισάμεναι ψυχαί, τὸν μέγαν τοῦ Θεοῦ Λόγον, ὡς ἀγναὶ νύμφαι καὶ νοεραὶ καὶ καθαφαί, τοῦτον ἐναγκαλίζεσθαι προείλεσθε, πάντα Θεῷ προσάγειν, πάντα Χριστῷ προσῆκει καρποφορεῖν, μηδὲν ὑπολειπομένης ἑαυταῖς· καὶ τὸν ἀπὸ τοῦ νοσφίσασθαι τι κίνδυνον ὁ Ἀνανίας καὶ ἡ Σάπφειρα παραδεικνύτω<sup>44</sup>.

*Αἵγλη παμφανώσα μονότροπος.*

Πᾶσα ψυχὴ μονότροπον βίον καὶ παρθενικὸν καὶ ἄζυγα εὐξαμένη τῷ Κυρίῳ καὶ οὕτω βιοῦν προελομένη, αἵγλη τις καὶ φωτισμὸς παμφανῆς<sup>45</sup> τοῖς ὁρώσιν ὀφείλει καταδεικνυσθαι· ἀλλ' ἀποδιαστέλλουσαι τὴν ἑαυτοῦ ζωὴν τοῦ κόσμου καὶ τῶν κοσμικῶν ἀνθρώπων καὶ σαρκικῶν, ὡς πόρρω καθιστάμεναι, καὶ τὰς πρὸς αὐτοὺς κοινωνίας ὡς τὰ πολλὰ καὶ ἐταιρικὸς φιλότητας ἐκκλίνουσai· ὥσπερ δέ, φησί, ψευδὲς κάλλος σώματος καὶ ἐφύβριστον τὸ ἐν χρώμασι διανθιζόμενον, ὃ ἐταιρίστριαι τοῖς αὐτῶν προσώποις ὑπαλείφουσai, τοὺς αὐτῶν ἐραστὰς διαπλανῶσιν· οὕτως ἄτιμον καὶ θεοστυγὲς μὴ ἐν καρδίαις θεοφορουμέναις, ἀλλ' ἐν χρώμασιν ἀσκουμένων καὶ μελανοφορίαις, καὶ σχήμασι ψιλοῖς μόνοις τὴν μοναδικὴν ἀρετὴν καὶ πίστιν ἐπιδείκνυσθαι. Ταῦτα γὰρ ἂν ῥαδίως τῶν ὑποκρινομένων ἐκπλυθέντα καὶ ἀποξεσθέντα τὴν λανθάνουσαν ἔνδον ἀσχημοσύνην ἀπελέγξαι<sup>46</sup>· ἐμοὶ δέ, φησὶν ὁ τοῦ νοητοῦ νυμφίου νυμφοστόλος, τὸ κατὰ βάθος κάλλος τῆς καρδίας καὶ ἡ φυσικὴ τοῦ νοὸς ὡραιότης προσφιλής, ὡς καὶ Θεῷ ἀρετὴ<sup>47</sup>.

«Voglio porvi questo discorso nella mente e farvi risuonare questo consiglio nei cuori. Voi che nozze pure e legittime – poiché non è facile sciogliersi dai vincoli – legarono a questa esistenza dovete tanto più portare il vostro frutto nei torchi celesti e nelle chiese di Dio, quanto più partecipate ai beni di questo mondo. Dei figli nati da voi, delle ricchezze della terra e della varietà di ogni frutto dovete assolutamente offrire le cose migliori a Chi ha dato ogni cosa. E voi anime che sceglieste di vivere in verginale solitudine e preferiste abbracciare, come caste spose, pure e spirituali, il grande

<sup>44</sup> Cf. Act. 5,1 sgg.

<sup>45</sup> *Ἀν παμφανῆς?*

<sup>46</sup> Ho modificato l'interpunzione del testo stampato in PG.

<sup>47</sup> In PG 38,784.

Verbo di Dio, dovete offrire ogni cosa a Dio, far fruttificare ogni cosa per Cristo, senza riserva alcuna. Anania e Saffira siano esempio del pericolo insito nel sottrarre qualcosa.

*Splendore lucentissimo è chi conduce vita solitaria.*

Ogni anima che professa vita solitaria, verginale e pura per il Signore e sceglie di vivere così, deve mostrarsi agli osservatori come splendore e luce raggianti, segregando la propria esistenza dal mondo, tenendosi quanto più lontano possibile dagli uomini di questo mondo e carnali e scansando, nel massimo grado, la loro compagnia e le relazioni pericolose. Come – egli afferma – è falsa la bellezza del corpo e oltraggiosa quella ottenuta con i belletti con cui le prostitute si impiastriano il volto per ingannare i loro amanti, così è infame e odioso quando si ingegnano a far mostra di virtù monastica e di fede non in virtù di cuori divinamente ispirati, ma di ‘colori’, di abiti neri e di nude apparenze soltanto. Ché questi, quando facilmente saranno sbiaditi e raschiati, mostreranno l’interno occulto squallore di chi ha sostenuto la finzione. A me – dice il propugnatore dello sposo celeste – è cara la bellezza interiore del cuore e la naturale venustà della mente, come a Dio la virtù».

Per Niceta, dunque, il Cappadoce ha qui inteso colpire quanti, pur scegliendo la vita solitaria ed atteggiandosi esteriormente a pietà, in realtà fingono. Esteriorità, apparenza, finzione, superficie, χρώματα vs. interiorità, essere, realtà, profondità, βένθος (ovvero βάθος). Non ci interessa, in questa sede, seguire in dettaglio le articolazioni dell’esegesi di Niceta se non per cogliere un dato essenziale: i χρώματα sono per lui i ‘belletti’ con cui le donne di malaffare vogliono apparire seducenti. E questo è sicuramente corretto e in linea con una certa frequente utilizzazione del termine da parte del Nazianzeno, il quale, sulla scia di una antica tradizione, sconsiglia alle donne il *maquillage*<sup>48</sup> perché altera l’aspetto naturale, che è κατ’ εἰκόνα di Dio. Egli ha scritto sull’argomento addirittura un intero carme di 334 versi, I,2,29 Κατὰ γυναικῶν καλλωπιζομένων<sup>49</sup>.

<sup>48</sup> Cf. Greg. Naz., *carm.* II,2,6 vv. 4 sgg.: ediz. Gregorio Nazianzeno, *Ad Olimpiade*, [*carm.* II, 2, 6], introduzione, testo critico, traduzione, commento e appendici di L. Bacci, Pisa 1996, p. 62; cf. anche il relativo comm., p. 79. Sull’aspetto fisico che i belletti contraffanno: cf. *or.* 8,10: PG 35,800 C καὶ ὁ κάτωθεν πλάστης ἀντιδημιουργῶν, καὶ κατακρύπτων τὸ τοῦ Θεοῦ πλάσμα ἐπιβούλοις χρώμασι, καὶ διὰ τῆς τιμῆς αἰσχύνων, καὶ προτιθεῖς τὴν θείαν μορφήν εἶδωλον πορνικὸν λίχνους ὄμμασιν; *or.* 18,23: PG 35,1012 B κατὰ τὰς ἀφρονεστάτας τῶν γυναικῶν, αἱ ἀποροῦσαι κάλλους οἰκείου πρὸς τὰ χρώματα καταφεύγουσι, καὶ εἰσὶ πως, ὡς ἂν εἴπομι, κοσμίως θεατριζόμεναι, δι’ εὐσχημοσύνην ἀσχήμονες, καὶ δι’ αἰσχος αἰσχροτέραι...; *or.* 38,5: Sch 358 (1990), p. 110, 8-10 μὴ χρωμάτων σοφίσμασι ψευδομένων τὸ φυσικὸν κάλλος, καὶ κατὰ τῆς εἰκόνης ἐξευρημένων; *carm.* I,2,3 v. 57: PG 37,637 Ἄλλη χρώμασιν εἰκόνα τὴν Θεοῦ νοθεύεται.

<sup>49</sup> Testo in Gregor von Nazianz, *Gegen die Putzsucht der Frauen*, verbesserter griechischer Text mit Übersetzung, motivgeschichtlichem Überblick und Kommentar von A. Knecht,

Inoltre, con χρώματα il Padre spesso ha designato l'esteriorità, la finzione, l'ipocrisia che occultano le brutture<sup>50</sup>. Dunque, il termine nel Nazianzeno spesso si carica di una valenza negativa. Ci può, a questo punto, afferrare il sospetto che AR abbia voluto proporre *intenzionalmente* una interpretazione di χρώματα che non fosse in linea con l'*usus* gregoriano proprio per attenuarne la portata negativa. Altro è affermare che i χρώματα costituivano per il poeta una semplice immagine di τὰ πρόσκαιρα καὶ μὴ μένοντα, altro è metterne in rilievo le implicazioni potenzialmente 'iconoclastiche': finzione, falsità, inganno.

Niceta David ha dunque ricondotto i χρώματα all'*usus* gregoriano. Anche per lui peraltro, come per AR, il termine va inteso a più livelli e letto, pertanto, come metafora, tanto è vero che il dotto bizantino, per esplicitarlo, ha fatto ricorso alla similitudine (ὥσπερ... οὕτως).

4. In un codice dell'XI secolo, l'Ambros. gr. 683 (Q 77 sup.)<sup>51</sup>, contenente esclusivamente parafrasi di carmi del Nazianzeno, troviamo la seguente resa dei vv. 33-40:

“Ὅσους γάμος ἀγνὸς συνέδησε τῷ βίῳ, βουλευσάσθε πλείονα καρπὸν φέρειν ταῖς οὐρανίαις ληνοῖς· ὅσαι δὲ τὸν Λόγον μονώτατον ἡγκαλίσασθε τοῦ Θεοῦ καὶ νύμφαι παρθένοι αὐτῷ χρηματίζετε,

---

Heidelberg 1972, pp. 18 sgg. (Knecht ha dedicato un ampio *excursus*, pp. 39-55, alla storia del *topos* κατὰ κάλλωπισμόν γυναικῶν; del carne c'è una traduzione italiana di C. Moreschini, in Gregorio Nazianzeno, *Poesie*/I, Roma 1994, pp. 226-240). Alcuni tra i tanti passi rilevanti per la nostra tematica sono: vv. 3-4 (*ediz. cit.*, p. 18) μηδὲ Θεοῦ μορφὰς ἐπαλείφετε χρώμασιν αἰσχροῖς, / ὥστε προσωπεῖα κοῦχί πρόσωπα φέρειν; vv. 129-130 (*ediz. cit.*, p. 24) οὐκ αἶεις, καὶ πρόσθε τεδὸν πατέρ' ὥς ἀπάτησεν / ἀνδροφόνοιο φυτοῦ εὐχροος ἀγλαίῃ; e 133-134 (*ibid.*) οὗτός σοι νόμος ἐστὶ πατρώιος ἐξέτι κείνου, / μήποτ' ἐπ' εὐχροίῃ θάρσος ἔχειν, θύγατερ; vv. 149-152 (*ediz. cit.*, p. 26) ὥς δ' ἄνδρες τίουσιν, τὰ περ γελώσιν, πρόσωπα, / τερπόμενοι χροιαῖς κινυμένων πινάκων· / οὔτι τόσον πινάκεσσιν, οἶμαι, ὅσσον ἐπ' ἀνδρῶν / θυμῷ, τοῦ τελέθει χρώματα μαρτυρίῃ; vv. 261-262 (*ediz. cit.*, p. 32) χρώματα μὲν τοίχοισι παρήσομεν, ἥδὲ γυναιξὶ / ταῖς, ὁπόσαις λύσση βόρβορός ἐστι νέων; v. 275 (*ibid.*) τίς πρῶτος χροίησε Θεοῦ πλάσιν;

<sup>50</sup> Cf. in particolare *carm.* II,1,1 v. 517: PG 37,1008 ...τάφον ψεύστην μερόπεσιν / Ἔμμεναι, ὃς μυδόωσι νεκροῖς ἔντοσθεν ὁδωδῶς, / Ἐκτοθεν ἀστράπτει κονίη καὶ χρώμασι τερπνοῖς; *carm.* II,1,12 v. 41: PG 37,1169 Τὰ χρώματ' αἰνῶν τοῦ τάφου, βδελύττομαι / Τὴν ἔνδον ὁδμὴν τῶν σεσηπότην μελῶν.

<sup>51</sup> Sul codice cf. Ae. Martini-D. Bassi, *Catalogus codicum graecorum Bibliothecae Ambrosianae*, Mediolani 1906, pp. 788-789; R. Palla, *Gli Anecdota Graeca di Ludovico Antonio Muratori e il testo degli epigrammi di Gregorio Nazianzeno*, in *Gregorio Nazianzeno teologo e scrittore*, cit., pp. 171-197: p. 177 e nota 22; Gregorio Nazianzeno, *Ad Olimpiade*, cit., p. 49. La presenza di una parafrasi di I,2,31 nel codice Ambrosiano, ff. 170v-172r, mi è stata resa nota da R. Palla, che qui ringrazio.

σκοπεῖτε πάντα προσάγειν Θεῷ καὶ καθαρῶς ἀνακεῖσθαι αὐτῷ. Ἡ μονότροπος παρθένος αἴγλη ἐστὶ παμφαής, πλὴν ἔχειν ὀφείλει τὴν ψυχὴν ἔξω καὶ κόσμου «καὶ»<sup>52</sup> σαρκῶν. Ὑβρις τὸ πίστιν ἔχειν καθ' ὑπόκρισιν ἔξωθεν καὶ μὴ ἐν τῇ καρδίᾳ· ῥαδίως ἂν ἐκπλυθεῖ ἡ ἐν χρώμασι πίστις· ἐμοὶ δ' ἐπαινετέα καὶ ἡ κατὰ βάθος πίστις<sup>53</sup>.

«Voi che pure nozze legarono alla vita, vogliate decidere di portare frutto maggiore ai torchi celesti. Voi che abbracciaste l'Unigenito verbo di Dio e siete sue vergini spose, mirate ad offrire ogni cosa a Dio e a dedicarvi santamente a Lui. La vergine solitaria è raggiante splendore, ma deve tenere l'anima fuori dal mondo <e> dalla carne. È peccato avere la fede nella finzione, esteriormente, e non nel cuore: la fede nei colori facilmente stingerà, mentre va lodata da me quella riposta nel profondo».

È solo estrinseca la convergenza della parafrasi 'iconoclastica' dell'*horos* del 754 (ἡ μὲν [*scil.* πίστις] γὰρ ἐν χρώμασιν εὐχερῶς ἐκπλύνεται, ἡ δὲ ἐν τῷ βάθει τοῦ νοός, ἐκείνη ἐμοὶ προσφιλές) con quella trādita dall'Ambrosiano (ῥαδίως ἂν ἐκπλυθεῖ ἡ ἐν χρώμασι πίστις· ἐμοὶ δ' ἐπαινετέα καὶ ἡ κατὰ βάθος πίστις). In ogni caso, il significato, dall'una all'altra, appare mutato, perché mentre nell'una si manifesta la condanna di una fede affidata ai colori materiali dell'icona, nell'altra ἡ ἐν χρώμασι πίστις indica piuttosto la fede esteriormente simulata (καθ' ὑπόκρισιν ἔξωθεν), posticcia e superficiale, che va rigettata in quanto ὕβρις.

Nella parafrasi dell'Ambrosiano si riflette, dunque, una esegesi ormai 'vincente'<sup>54</sup> che, incurante di sviluppi potenzialmente 'iconoclastici', ha colto il valore metaforico di χρώματα e lo ha correttamente posto nell'ambito semantico della 'superficie' vs. 'profondità'.

<sup>52</sup> *Supplevi.*

<sup>53</sup> Ambros. gr. 683 (Q 77 sup.), f. 171v. Ho adattato l'interpunzione all'uso corrente.

<sup>54</sup> Cf. le traduzioni di Billius (PG 37,913): ««Non fuco simulanda fides, sed corde tenenda est. / Eluitur fucus. Pectoris ima peto» e dei Maurini (ibid.): «Contumelia est fidem habere fictam, non in corde: / Facile eluitur fucus. Quod imo pectore infixum est, mihi placet».

[*Addendum:* nelle more della pubblicazione, è apparso l'articolo di K. Demoen, *The Theologian on Icons? Byzantine and Modern Claims and Distortions*, «Byz. Zeitschr.» 91, 1998, pp. 1-19, che esamina anche (pp. 5 sg.) i principali passi trattati nel presente contributo. Concordo pienamente con i risultati dello studio di Demoen, soprattutto in ciò che riguarda l'esegesi del termine χρώματα].

CARMELO CURTI

LA PRIGIONIA VOLONTARIA DI PAOLINO DI NOLA  
PRESSO I VANDALI D'AFRICA  
NEL COD. 2 DELLA BIBLIOTECA COMUNALE DI NOTO

L'episodio, narrato da Gregorio Magno in *Dialogi* 3,1, è attestato nel cod. 2 della Biblioteca comunale di Noto della seconda metà del XIV sec., ignoto agli editori dei *Dialogi*. Abbiamo avuto l'opportunità di esaminare e descrivere il ms. di Noto<sup>1</sup>, e vi abbiamo letto tra gli altri scritti, in gran parte *Passiones* di martiri e di confessori della fede, l'aneddoto che si riferisce a Paolino di Nola: *De Sancto Paulino Nolane*<sup>2</sup>. Non è sfuggito agli studiosi che non può trattarsi del Paolino più noto, nato a Bordeaux probabilmente nel 353 e morto nel 431, discepolo di Ausonio e autore di carmi e di un ricco epistolario; questi, infatti, non fu in rapporto con i Vandali, di cui si parla nel testo<sup>3</sup>, ma con i Goti quando devastarono Nola dopo il sacco di Roma (410). Tra le soluzioni proposte dagli studiosi per scagionare Gregorio dalla presunta svista, mette conto accennare alla spiegazione che ne ha dato U. Moricca, autore di un'edizione dei *Dialogi* che, pur non priva di difetti e di inesattezze che ne intaccano qua e là l'affidabilità, è ancora di qualche utilità<sup>4</sup>: secondo il critico l'aneddoto, più che al Paolino più

---

<sup>1</sup> Vd. «Orpheus», N.S. 7, 1986, pp. 393-405.

<sup>2</sup> Ovviamente per *Nolano* o *Nolanae urbis* (o *ciuitatis*) *episcopo*, come in altri manoscritti. Il cod. 2 è scritto su due colonne di 35 righe ciascuna e l'episodio in esame è tradito ai ff. 61v, II col., r. 19-63, I col., r. 22.

<sup>3</sup> *Dum saeuientium Wandalorum tempore fuisset Italia in Campaniae partibus depopulata, multique essent de hac terra in Africana regione transducti, uir Domini Paulinus cuncta, quae ad episcopii usum habere potuit, captiuis indigentibusque largitus est*: ediz. de Vogüé (vd. qui nota successiva), II, p. 256, 1, 1-5.

<sup>4</sup> Gregorii Magni *Dialogi*, libri IV, a cura di U. Moricca, Roma 1924. Tra i critici più severi dell'opera di Moricca è de Vogüé, l'ultimo editore dei *Dialogi*, che vi ha riscontrato numerose inesattezze e lacune nella collazione dei manoscritti ed ha contestato la preferenza accordata al ms. *M.* (Verona, *Capit.* XLVI [44], VIII sec.) per l'ortografia: Grégoire le Grand, *Dialogues*. Introduction, texte critique et notes par A. de Vogüé, traduction par P. Antin, 3 tt.: SCh 251 (1978), 260 (1979), 265 (1980), soprattutto I, pp. 166-169. L'edizione di de Vogüé supera indiscutibilmente le due edizioni realizzate nel passato, ossia quella già menzionata di Moricca e l'altra, anteriore di circa due secoli (1705), dei Benedettini di Saint-Maur, dovuta a D. de Sainte-Marthe, che offre a fianco la versione greca del papa Zaccaria ed è riprodotta

celebre, si deve riferire ad un altro Paolino, il terzo di questo nome, anch'egli vescovo di Nola e vissuto sino al 535<sup>5</sup>.

Ciò premesso, per accertare se il nuovo cod. è di qualche valore, ne confronteremo il testo con quello edito da de Vogüé. Disporremo nella prima colonna le lezioni accolte nell'edizione, nell'altra le varianti del cod. Queste ultime scriveremo in corsivo se sono lezioni solo del cod., in tondo invece se sono attestate anche nell'apparato di de Vogüé o nei testi o apparati delle edizioni di Moricca o della PL 77. Valuteremo infine se qualcuna delle lezioni uniche del cod. si rivela meritevole d'attenzione<sup>6</sup>.

---

nella PL 77, coll. 127-432, tranne il libro II, anticipato come «Vita di San Benedetto» in PL 66, coll. 125-204. L'edizione di de Vogüé, pur meritoria per vari aspetti, non può dirsi definitiva – ammesso che vi sia qualcosa di definitivo nel campo dell'ecdotica – (l'editore peraltro onestamente ammette di attendere il testo critico che J. Mallet prepara per il *Corpus Christianorum*): essa sostanzialmente è fondata sull'utilizzazione delle due edizioni suddette e, nei casi di divergenza tra queste, sull'apporto della versione di Zaccaria, che risale all'età dei manoscritti più antichi dei *Dialogi* (VIII sec.), e sulla testimonianza di due codd. dell'VIII sec. collazionati dall'editore: *G* (= Saint Gall 213, già consultato da G. Waitz per la sua edizione degli estratti dei *Dialogi* [1878] nei *Monumenta Germaniae Historica*) e *H* (= Autun 20) (cf. de Vogüé, *Grégoire le Grand, Dialogues*, cit., I, pp. 172-173).

<sup>5</sup> Moricca, *Gregorii Magni Dialogi*, cit., pp. XXXVI-XXXVIII.

<sup>6</sup> Tralascieremo le inesattezze evidenti, siano esse ortografiche o di altra natura, quali, ad es., *relinqueram* (61v II 22), *Afrigana* (62 I 6), *noscet per nosset* (62 II 14), *quemdam* per *quaedam* (62 II 27), *regum* per *regnum* (62v I 3), *disponi debeas* per *disponi debeat* (62v I 4), *iudicauit* per *indicaui* (62v I 9), *differre* per *deferre* (62v I 15), *ciuitates* per *ciuitatis* (62v II 16), *requisisti* per *requisiti* (62v II 18), *ammisit* per *amisit* (62v II 25), *omnisque* per *omnesque* (63 I 11), *ad aderant* per *aderant* (63 I 12), *possimus* per *possim* (63 I 22). Avvertiamo che sia nella presente nota, sia nel confronto del cod. con l'edizione di de Vogüé, il primo numero si riferisce al foglio del cod., il secondo, romano, alla colonna, il terzo al rigo; per l'edizione il primo numero indica la pagina, il secondo, il rigo.



| de Vogüé II (SCh 260)                 | cod.  |
|---------------------------------------|---|
| 256, Prol. 1 Dum                      | 61v II 20 <i>Cum</i>                                      |
| 256, Prol. 1 patribus                 | 61v II 20 <i>partibus</i>                                 |
| 256, Prol. 3 uirtute                  | 61v II 25 <i>uirtutibus</i>                               |
| 256, Prol. 4 priora                   | 61v II 27 <i>propria</i>                                  |
| 256, 2 de                             | 62 I 6 <i>ex</i>  |
| 256, 4 episcopii                      | 62 I 8 <i>episcopi</i>                                    |
| 258, 7 quodam die                     | 62 I 12 <i>quadam die</i>                                 |
| 258, 8 in captiuitate                 | 62 I 14 <i>in captiuitatem</i>                            |
| 258, 10 concederet                    | 62 I 17 <i>conciperet</i>                                 |
| 258, 14 petentique                    | 62 I 21 <i>potentique</i>                                 |
| 258, 16 iuris                         | 62 I 24 <i>paris</i>                                      |
| 258, 21 filii se                      | 62 I 33 <i>sui filii</i>                                  |
| 258, 24 habebat                       | 62 II 2 <i>in seruicio habebat</i>                        |
| 260, 34 Quod...ualde libenter accepit | 62 II 17 <i>Quod...audiens<br/>ualde libenter accepit</i> |
| 260, 43 odoras                        | 62 II 32 <i>olera</i>                                     |
| 260, 50 qui                           | 62v I 6 <i>quia</i>                                       |
| 260, 51 quid                          | 62v I 8 <i>quia</i>                                       |
| 260, 52 dum                           | 62v I 10 <i>cum</i>                                       |
| 260, 54 uenerabilis Paulini           | 62v I 12-13 <i>uenerabilis uiri<br/>Paulini</i>           |
| 260, 57 qui                           | 62v I 17 <i>quis</i>                                      |
| 262, 59 ad prandendum                 | 62v I 19 <i>ad prandium</i>                               |
| 262, 60 odora                         | 62v I 20 <i>holera</i>                                    |
| 262, 62 accito                        | 62v I 23 <i>accersito</i>                                 |
| 262, 64 in somnio                     | 62v I 26 <i>in sommo</i>                                  |
| 262, 70 quidnam                       | 62v I 35 <i>et quisnam</i>                                |
| 262, 73 quid ( <i>prius</i> )         | 62v II 4 <i>quis</i>                                      |
| 262, 77 fuisse                        | 62v II 9 <i>esse</i>                                      |
| 262, 80 magno munere                  | 62v II 13 <i>magno honore et<br/>munere</i>               |
| 264, 88 acceperat                     | 62v II 25 <i>tenuerat</i>                                 |
| 264, 90 in seruitio                   | 62v II 28 <i>in seruicium</i>                             |
| 264, 90 a seruitio                    | 62v II 29 <i>de seruicio</i>                              |
| 264, 97 <i>om.</i>                    | 63 I 4 <i>Paulini uirtus ualde<br/>est intima</i>         |
| 264, 103 paupor                       | 63 I 14 <i>timor</i>                                      |

Sostanzialmente il contributo del cod. non è rilevante, poiché la maggior parte delle lezioni divergenti dal testo di de Vogüé è nota alla tradizione manoscritta; esse infatti in gran parte sono registrate nell'apparato critico della stessa edizione e/o in quello dell'edizione di Moricca. Non prendendo in considerazione le mende evidenti, quali, ad es., *partibus* per *patribus* a 61v II 20 = 256, *Prol.* 1, *potentique* per *petentique* a 62 I 21 = 258, 14, imputabili verosimilmente alla fonte del manoscritto o alla scarsa attenzione dell'amanuense di questo, ed escludendo dal novero anche le lezioni adiafore, come *uirtutibus* per *uirtute* a 61v II 25 = 256, *Prol.* 3, *episcopi* per *episcopii* a 62 I 8 = 256, 4, *in somno* per *in somnio* a 62v I 26 = 262, 64, *esse* per *fuisse* a 62v II 9 = 262, 77, *timor* per *pauor* a 63 I 14 = 264, 103, per le quali la preferenza, se non da altri fattori, quali *usus scribendi*, criterio della *lectio difficilior*, ecc., generalmente è determinata dall'affidabilità che si riconosce alla classe dei codici assunta a fondamento dell'edizione, le lezioni uniche del manoscritto si riducono a ben poche, e di esse solo qualcuna sembrerebbe degna di considerazione se non preferibile a quella corrispondente accolta nell'edizione.

In *seruicio*, premesso nel codice ad *habebat*, a 62 II 2 = 258, 24: *Procedenti autem regis genero, qui eius filium in seruicio habebat, uidua rogatura se obtulit*, non è assolutamente necessario al senso che fila benissimo anche senza la determinazione di luogo; questa tuttavia precisa mediante un particolare circostanziato, «in schiavitù», *habebat* annullandone l'indeterminatezza.

A 62v I 12-13 = 260, 54 nel cod. è attestato *uiri* tra *uenerabilis* e *Paulini*: *Cui gener eius, uenerabilis uiri Paulini temporalis dominus, respondit dicens; uiri* non è indispensabile nel contesto, che anche senza di esso si svolge con coerenza, ma sembra che Gregorio prediliga porre questo sostantivo tra l'aggettivo qualificativo dell'uomo di Dio e il nome proprio; per quello che può valere, vd. in questo stesso episodio, a 62v II 19-20 = 264, 84, *Qui cuncti...cum onustis frumento nauibus pro uenerandi uiri Paulini satisfactione (satisfaczione cod.) in eius comitatu laxati sunt*, dove *uiri*, attestato nei codd. poziori, è accolto nel testo delle nostre edizioni tranne in quella di Moricca, che lo relega in apparato.

A 62v II 13 = 262, 80 il cod. tramanda: *Pete quod uis, quatenus ad terram tuam a me cum magno honore et munere reuertaris*; nell'edizione manca *honore et*. Escluderei un'aggiunta del copista che, a giudicare dagli errori in cui incorre<sup>7</sup>, mostra scarsa dimestichezza con la lingua latina; per contro sarei propenso a ritenere che *honore et* sia arrivato al nostro cod. dalla sua fonte. La lezione quindi è meritevole d'attenzione e potrebbe degnamente avere posto nel testo o almeno essere registrata in apparato dal futuro editore. A conferma, dal periodo che

<sup>7</sup> Vd. qui soprattutto la nota precedente.

segue immediatamente apprendiamo che a Paolino viene concesso l'alto onore (*cum magno honore* cod.) di essere riportato nella sua terra sotto la scorta dei suoi concittadini restituiti alla libertà e su navi cariche di frumento dato in dono (*et munere* cod.): *Cui uir Domini Paulinus ait: «Unum est quod (qui cod.) mihi impendere beneficium potes, ut omnes ciuitatis (ciuitates cod.) meae captiuos relaxes». Qui cuncti protinus in Africana regione requisiti (requisisti cod), cum onustis frumento nauibus pro uenerandi uiri Paulini satisfactione (satisfaczione cod.) in eius comitatu laxati sunt: 62v II 14-21 = 262, 80-264, 85.*

A 62 I 12-18 = 258, 7-11, il cod. offre: *quadam (quodam de Vogüé) die quaedam uidua aduenit, quae a regis Vuandalorum genero suum filium in captiuitatem (captiuitate de Vogüé) ductum fuisse perhibuit, atque a uiro Dei eius precium postulauit, si forte illius dominus hoc dignaretur accipere et hunc conciperet ad propria remeare*. La sola variante sostanziale è costituita da *concederet* che tutte e tre le edizioni, ed anche quella degli estratti dai *Dialogi* di Gregorio Magno nei *Monumenta Germaniae Historica*<sup>8</sup>, offrono al posto di *conciperet* del cod. Diamo la traduzione del passo: «un giorno arrivò una vedova che gli (*scil.* a Paolino) annunciò che suo figlio era stato condotto in prigionia dal genero del re dei Vandali, e domandò all'uomo di Dio il prezzo del suo riscatto, nel caso in cui il suo padrone si degnasse d'accettarlo e concepisse l'idea del suo ritorno (o concedesse il suo ritorno) a casa». Il ragionamento fila sia con *conciperet* che con *concederet*; gli apparati critici delle nostre edizioni non conoscono *conciperet*, né alcuna variante di *concederet*. Siamo propensi a ritenere che anche in questo caso *conciperet* fosse la lezione della fonte del nostro cod. più che il prodotto di un intervento testuale dell'amanuense, a cui la scarsa familiarità con la lingua non avrebbe consentito 'finezze' di questo genere. Comunque stia la cosa, il futuro editore dei *Dialogi* avrà da scegliere tra due lezioni entrambe valide; e sarà scelta non facile, anche se a favore di *conciperet* potrebbe essere decisivo il criterio della *lectio difficilior*. In ogni caso egli non potrà ignorare la nuova lezione, che almeno relegherà in apparato, se non la giudicherà degna di sorte migliore.

Merita di essere menzionata anche un'altra lezione del cod. che figura in un altro passo del testo in esame, precisamente a 62 I 18-26 = 258, 12-17: *Sed uir domini (Dei de Vogüé) ...potentique (petentique de Vogüé) feminae respondit dicens: «Mulier, quid possim dare non habeo, sed memetipsum tolle, me seruum paris (iuris de Vogüé) tui esse profiteri, atque ut filium tuum recipias, me uice illius in seruicium trade*. Eccone la traduzione: «Ma l'uomo di Dio ... rispose alla

<sup>8</sup> *Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum saec. VI-IX. Ex Gregorii Magni Dialogorum libris*, pp. 524-540. Ex libro III, pp. 528-540, Hannoverae 1878, p. 528, 35.

donna postulante dicendo: “Donna, non ho nulla che possa darti, ma prendi me stesso, dichiara che sono uno schiavo di tua proprietà, e per recuperare tuo figlio, consegna me in schiavitù al suo posto”». Anche in questo caso gli apparati critici di tutte le nostre edizioni non riportano alcuna variante di *iuris*, che, diciamolo subito, è lezione eccellente. Se non è da annoverare tra le mende, non infrequenti, dell'amanuense, che potrebbe aver letto *paris* invece di *juris*, con uno scambio non inverosimile della *j* con *p* e della *u* con *a*, una variante (ma non altro che una variante da relegare in apparato) potrebbe essere quella attestata dal cod., che dà un senso non del tutto incoerente e inopportuno: «dichiara che sono uno schiavo del tuo simile (o del tuo compagno) (cioè di tuo figlio)».

GIUSEPPE DOLEI

## L'ERASMO DI STEFAN ZWEIG

Il proposito di «innalzare ad Erasmo un piccolo monumento»<sup>1</sup> cade nel momento più difficile della vita di Stefan Zweig. Dopo la completa affermazione nazista del '33, la situazione politica diventa critica anche in Austria e finisce per travolgere perfino la strategia della neutralità ad oltranza, programmata da Zweig. Lo scrittore perde il controllo dei nervi e non riesce a concentrarsi in nulla. Su invito della moglie, Friderike von Winternitz, legge avidamente la monografia erasmiana di Huizinga<sup>2</sup> e gli si affaccia subito alla mente la sorprendente analogia tra l'Europa contemporanea, votata alla violenza e alla disfatta, e l'Europa dell'età della Riforma, ugualmente segnata dal trionfo di estremismi distruttivi. L'altra analogia, tra il destino dell'umanista Erasmo e quello del cosmopolita Stefan Zweig, era ancora più seducente e avrebbe messo le ali all'esecuzione del progettato 'piccolo monumento' letterario. Ma a Salisburgo, la residenza culturale nel cuore dell'Europa che gli aveva regalato opere e successo, ora lo scrittore stenta a lavorare. Tutto il continente gli appare anzi incompatibile con la concentrazione che richiede l'impegno della scrittura.

Perciò, anticipando una decisione che sarebbe diventata definitiva, Zweig lascia Salisburgo e cerca rifugio a Londra (1 ottobre '33). Proprio l'Inghilterra, che in tempi di pace e della mitica 'sicurezza' lo aveva respinto per la fredda riservatezza dei suoi abitanti, ora diventa un balsamo per chi cerca riparo dalla follia collettiva del continente europeo. Zweig è incantato dalla semplicità di un popolo che continua ad occuparsi di giardinaggio e di animali domestici, mentre il resto d'Europa è pervaso dalla febbre della guerra. Il British Museum viene benedetto come «la biblioteca più bella del mondo» non tanto per la ricchezza del suo materiale bibliografico, quanto perché «non vi si respira l'idiozia politica

---

<sup>1</sup> Lettera a Romain Rolland del 26.4.1933, in R.Rolland-St.Zweig, *Briefwechsel 1910-1940*, vol. II°, Berlino 1987, p.510.

<sup>2</sup> Uscita in lingua inglese e olandese nel 1924, la fortunata biografia fu presto tradotta in tedesco da Werner Kaegi: J.Huizinga, *Erasmus von Rotterdam*, Basilea 1928. È questa l'edizione consultata da Stefan Zweig.

ed è ancora possibile concentrarsi nello studio»<sup>3</sup>.

Complice il favore dell'oasi insulare, il saggio su Erasmo viene rapidamente portato a termine e vede la luce nella primavera del 1934 in una limitata tiratura di copie<sup>4</sup>. Già la disposizione del materiale rivela la penna esperta del biografo, che ha al suo attivo una serie di felici ritratti storici e letterari (*Rolland*, 1921; *Fouché*, 1929; *Maria Antonietta*, 1932). Il libro è perciò costruito sulla rappresentazione dei due momenti enunciati nel titolo. Se la prima parte è un abile crescendo che dalle oscure origini del personaggio porta fino al suo trionfo sulla scena europea, non meno efficace è la rappresentazione del suo tragico declino, emblematicamente contrapposto all'ascesi impetuosa di Martin Lutero. Al centro del saggio, ideale spartiacque tra due diversi destini, l'importante capitolo che tira il bilancio di un fenomeno storico, nel quale tuttavia Zweig sente drammaticamente coinvolta la sua persona: *Grandezza e limiti dell'umanesimo*.

L'impianto dell'opera non si discosta da quello comune a molte monografie erasmiane. Introdotto dalla consueta rassegna dello sfondo storico (*Blick in die Zeit*), il racconto si conclude con un altrettanto canonico capitolo dedicato all'eredità di Erasmo (*Das Vermächtnis des Erasmus*). Ma all'interno dello schema tradizionale Zweig si muove da par suo, riducendo all'essenziale le questioni dottrinarie in modo da attrarre l'attenzione del lettore sul carattere antitetico dei due protagonisti, sullo stile inconciliabilmente opposto con cui Erasmo e Lutero si pongono davanti al problema della riforma della Chiesa. Non a caso, il tema dei ritratti di Erasmo, relegato da Huizinga in appendice quale supplemento d'indagine, diventa un capitolo essenziale nella versione zweighiana, inserito com'è tra il resoconto della difficile e oscura giovinezza e quello della raggiunta maturità e celebrità.

Dopo averci rammentato la straordinaria consistenza dell'iconografia erasmiana – sei ritratti dovuti a Holbein, due a Dürer, uno a Matsys –, Zweig si sofferma su quello che per comprensibili ragioni lo attrae irresistibilmente. È il ritratto del 1523, nel quale Hans Holbein fissa l'immagine di Erasmo ritto davanti allo scrittoio, gli occhi abbassati e intenti a seguire lo scorrere della penna sul foglio antistante. Il pittore coglie dunque, e tramanda ai posteri, l'attimo in cui il

<sup>3</sup> Lettera a Rolland del 14.2.1934, in R.Rolland-St.Zweig, *Briefwechsel*, cit., p.558.

<sup>4</sup> *Triumph und Tragik des Erasmus von Rotterdam*, Reichner Verlag, Vienna 1934. Si tratta di una stampa privata in 600 copie, avendo le circostanze politiche costretto Zweig a interrompere la ventennale e felice collaborazione con la casa editrice Insel. Nel testo l'opera sarà citata dall'ed.Fischer (Francoforte 1993) con la sigla E, seguita dall'indicazione della pagina. Tradotto immediatamente in italiano dall'infaticabile Lavinia Mazzucchetti per i tipi di Mondadori (Milano 1935), il libro è stato più volte ristampato, da ultimo presso Rusconi: St.Zweig, *Erasmus da Rotterdam*, Milano 1981.

pensiero dell'umanista si trasforma materialmente in parola. L'aura sacrale, in cui Zweig vede avvolta la genesi di ogni opera d'arte, basta per fargli proclamare questo ritratto «il capolavoro dei capolavori di Holbein, e forse in assoluto la più completa rappresentazione pittorica di uno scrittore, la cui esperienza della parola si trasforma magicamente nell'epifania della scrittura» (E, p.52).

Segue poi un commento del ritratto che è un piccolo capolavoro di introspezione psicologica. Perché il miracolo della metamorfosi compiuta dal pittore si decanti appieno, Zweig lo fa precedere da un abile schizzo illustrativo delle fattezze fisiche di Erasmo. Col quale la natura non era stata davvero prodiga di bellezza e vitalità: piccolo, debole e malaticcio il corpo; per nulla attraente la stessa testa, troppo stretta e simile a quella di un uccello per via del naso puntuto, che fa da strano contrasto con le labbre sottili e con gli occhi seminasconditi. Tutti particolari riprodotti nel ritratto di Holbein, ma l'osservatore non ne avverte la disarmonia, perché la sua attenzione è catturata dall'evento paradossale ivi celebrato. Chi guarda il ritratto, osserva acutamente Zweig, sente fisicamente che Erasmo è solo nel suo studio: «Il silenzio totale regna in quella stanza, dietro allo scrittore la porta dev'essere chiusa, nessuno passa, niente si muove in quella cameretta; ma se anche qualcosa accadesse nei paraggi, quell'uomo sprofondato in se stesso e prigioniero dell'estasi creativa non l'avvertirebbe» (E, pp.52-53).

Il massimo della concentrazione coincide però nell'uomo di pensiero col massimo della tensione; e così il ritratto finisce per rappresentare la quiete assoluta della meditazione e nello stesso tempo la dinamica del pensiero che si trasforma in parola: «L'atto del pensare viene con ciò a manifestarsi in modo addirittura corporeo, e si capisce che tutto è tensione intorno a quell'uomo, e che il suo silenzio è attraversato da correnti misteriose» (E, p.53). Il ritratto acquista perciò un valore simbolico, avendo Holbein eternato nell'immagine di Erasmo operoso «il sacro rigore di ogni intellettuale, la pazienza invisibile di ogni vero artista» (Ibid.).

E di pazienza Erasmo ne ebbe molta negli anni del suo duro e lungo noviziato. Figlio illegittimo di un prete, gli fu necessario prendere la strada ingrata del convento e pronunciare i voti di monaco agostiniano ed essere a sua volta consacrato sacerdote; salvo poi ad escogitare ogni espediente pur di non tornare in convento e ad ottenere da due papi la dispensa di portare l'abito sacerdotale. Zweig si compiace di esaltare già in questi difficili esordi del personaggio il suo irrefrenabile impulso alla libertà e all'indipendenza: meglio un magro salario per il Collège Montaigu di Parigi che un'esistenza più comoda, ma vincolata alle regole del convento. È lo stesso impulso che lo porterà in seguito ad evitare impegni di lunga durata. Erasmo si vota a uno stile di vita nomade e libera, fondata sul rifiuto di qualsiasi carriera di prestigio: «Meglio restare temporanea-

mente piccolo segretario di un vescovo che diventare vescovo per il resto dei propri giorni; meglio essere consigliere occasionale di un principe che diventare suo onnipotente cancelliere» (E,p.37).

Nel rincorrere le tappe dei pellegrinaggi erasmiani, dall'Olanda all'Inghilterra, dall'Italia alla Germania e alla Svizzera, Zweig vi ritrova gli antecedenti della sua stessa *fabula* di cosmopolita e viaggiatore instancabile, sicché le parole adoperate a caratterizzare l'ideale di vita del grande umanista sembrano anche le più appropriate per esprimere l'indole del suo biografo: «Operare all'ombra del potere, lontano da ogni responsabilità; leggere buoni libri nel silenzio di uno studio e scrivervi i propri; padrone di nessuno e di nessuno suddito, ecco qual è stato propriamente l'ideale di vita di Erasmo» (E,p.37).

Nel suo processo di formazione Zweig sottolinea giustamente l'importanza del primo soggiorno inglese (1499-1500), che consente al trentenne allievo della scolastica di trasformarsi in un elegante umanista: «In Inghilterra Erasmo guarì dal Medioevo» (E,p.40). Si tratta di una parentesi felice, non solo per l'ospite, ma anche per la nazione inglese che, dopo decenni di guerra civile (la guerra delle Due rose), gode di una pace propizia alla *renascentia* delle *bonae litterae*, al rifiorire della cultura classica. E qui lo scrittore, più che dai singoli apporti teologici di personaggi come Tommaso Moro o John Colet, resta catturato dallo stile di vita aristocratico proprio dei circoli di Oxford, questi uomini dotti e alti prelati che non disdegnano la caccia e l'equitazione, ma soprattutto la buona tavola, quale incentivo ideale per l'esercizio della dottrina. L'eco di tale nostalgia per un mondo pacifico, che reinterpreta la saggezza antica, si può cogliere tra le righe di questa lettera erasmiana, puntualmente riportata da Zweig: «Quando sto ad ascoltare il mio amico Colet, mi sembra di tendere l'orecchio a Platone in persona, e ha mai la natura creato un'indole più mite, dolce e felice di quella di Tommaso Moro?» (E,p.40).

Quale il valore specifico della vicenda culturale di Erasmo? Prima di discutere le sue opere maggiori, Zweig indugia sulla natura precipua della loro scrittura. Erasmo è un intellettuale che solo lentamente diventa un grande scrittore, ha bisogno di tempo per fare maturare in sé i frutti dell'esperienza. La quale si sviluppa in lui gradualmente e non conosce le crisi violente di un Lutero o le svolte illuminanti di un Pascal. Ne consegue che il suo influsso, dovuto a una mole enorme di cognizioni, opera più in estensione che in intensità. Egli finisce per diventare il precettore della sua epoca, ma con questo limite congenito nella sua entelechia: «L'ampiezza è il suo regno, non la profondità» (E,p.59).

Certo, il limite era insito nella scelta del latino come lingua di comunicazione, una scelta comune alla cerchia degli umanisti. Si chiedeva Huizinga: «Ma Erasmo e i suoi, come pionieri della cultura, non erano per caso su una falsa



strada? La loro orgogliosa latinità non fu un fatale errore?»<sup>5</sup> Ma è pur vero che senza il medium del latino Erasmo non sarebbe stato in grado di esprimere in modo altrettanto raffinato la sua critica sociale, né l'uso di una lingua volgare come l'olandese gli avrebbe procurato una risonanza universale nel mondo dei dotti. E fu quest'ultima, secondo Zweig, a fargli da schermo fatale rispetto «al silenzio delle grandi masse e alla sorda protesta che sempre più minacciosa risuonava da immense profondità» (E, p.98).

Netta predilezione egli accorda perciò all'unica opera erasmiana che, scavalcando i gusti e gli interessi dei circoli eruditi dell'epoca, ha mantenuta intatta la sua vitalità: quell' *Elogio della pazzia* (*Moriae Encomium*, 1509), nato in un momento di buon umore, come scherzo costruito sul nome dell'amico Moro, che riecheggia la greca follia (*mwr̥ia*).

Delle altre opere che pure gli valsero la fama, Zweig si limita a dare pochi cenni. Non solo gli *Adagia* (1500) e il *Manualetto del soldato cristiano* (*Enchiridion militis christiani*, 1503), ma anche il più sostanzioso lavoro di 'umanista biblico'<sup>6</sup>, ossia la traduzione latina, e nutrito commento, del *Nuovo Testamento* (1516) vengono sinteticamente rappresentati come il tentativo di elaborare al posto della teologia tradizionale una 'filosofia di Cristo': «Il cristianesimo è per lui un modo diverso per designare un'etica nobile e umana» (E, p.75).

Quanto all' *Elogio della pazzia*, Zweig non si limita a ribadire la genialità della 'mascherata' erasmiana: affidando alla stultitia il compito di cantare ai potenti della terra le verità più ingrate, «non si sa mai chi abbia in realtà la parola: parla Erasmo sul serio o interviene il personaggio della follia, a cui si deve perdonare anche l'affermazione più insolente e volgare?» (E, p.65). Nell'opera il biografo vede anche un fondo più serio, una sotterranea vena autocritica. Il saggio Erasmo, il paladino della razionalità eretta a principio, farebbe ora i conti con se stesso, con i limiti della sua natura. E qui, imputando al suo eroe uno scontento per la propria indole fin troppo equilibrata e priva di passionalità, per l'ostinato rifiuto di prendere partito che finiva per collocarlo al di fuori della vera vita, non si sa se Stefan Zweig non faccia ancora una volta il suo proprio esame di coscienza. Anche a lui pare che la finzione letteraria solleci un'apertura alle ragioni degli altri mai dimostrata nel detestato agone politico. E dopo l'apertura, la severità, con Erasmo e con se stesso: «La ragione è sempre e solo una forza regolatrice, mai creativa di per sé; mentre tutto ciò che è realmente fecondo pre-

<sup>5</sup> J.Huizinga, *Erasmus*, Torino 1975, p.70.

<sup>6</sup> La definizione, coniata da Johannes Lindeboom (*Het bijbelsch Humanisme in Nederland*, Leiden 1913), è stata ripresa da Cornelis Augustijn, *Erasmus von Rotterdam. Leben-Werk-Wirkung*, Monaco 1986, p. 100 sgg.

suppone sempre una qualche follia» (E, p.68).

Quella follia, da cui non è propriamente immune il grande avversario di Erasmo. Per illuminare la natura diametralmente antierasmiana di Martin Lutero, Zweig non si limita a fare l'inventario dei possibili contrasti: fanatismo invece che tolleranza; passione invece che ragione; forza primigenia piuttosto che cultura; nazionalismo piuttosto che cosmopolitismo; rivoluzione invece che evoluzione. Il padre della Riforma viene ritratto come un personaggio dal vivo, con la sua straordinaria forza fisica e i suoi cromosomi contadini, con l'impeto della voce tonante e l'innato gusto del linguaggio popolare, nel quale si compiace di esprimersi: «Io divoro come un boemo e tracanno come un tedesco» (E,p.104).

Nel rubesto e impetuoso teologo di Wittenberg Zweig trova la figura ideale per motivare non solo l'esitazione, ma anche l'incomprensione iniziale di Erasmo, che non fiuta nell'immediato il potenziale eversivo delle critiche luterane. In occasione del primo contatto epistolare Lutero, quale teologo più giovane e interessato a conseguire un intento preciso, non rivela ancora di fronte a un luminaire della scienza il suo battagliero animo di profeta. Anzi, la lettera del 28 marzo 1519, riportata da Zweig nei punti chiave, è un capolavoro di diplomazia. Le 95 tesi della *Disputatio* sulle indulgenze sono state rese note da un pezzo, e conquistare alla sua causa il nome di Erasmo vale bene per Lutero l'ossequio al più raffinato cerimoniale umanistico: «Riconosci dunque, o uomo amabile, se ti è grato, anche questo tuo piccolo fratello in Cristo, che nella sua ignoranza merita solo di essere sepolto in un angolo buio della terra, e non è degno di essere noto sotto lo stesso tuo cielo e sotto lo stesso tuo sole» (E, p.118).

A gentile richiesta Erasmo risponde con un gentile rifiuto: non riconosce il 'piccolo fratello in Cristo' nella duplice convinzione che mantenere la neutralità sia indispensabile al progresso degli studi umanistici, e che in certe questioni un saggio riserbo dia risultati più proficui di un'interferenza violenta. Zweig risparmia al lettore le sottigliezze dei 'distinguo' di cui Erasmo aveva condito la sua prima dichiarazione pubblica su Lutero: «Riguardo all'aspetto buono della sua causa io sto dalla sua parte, ma non riguardo a quello cattivo. Non sono né il suo difensore, né il suo accusatore o giudice. Del resto, perché dovrebbe suscitare malcontento il fatto che qualcuno, mettendo da parte il pomo della discordia, dimostri simpatia nei confronti di un individuo che intanto – cosa che riconoscono anche i suoi nemici – è un uomo buono, e che inoltre – per quanto giustamente amareggiato – ha usato un linguaggio infuocato più del giusto, e che tuttavia – indirizzato diversamente – può essere un eccellente strumento di Cristo?»<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> Cf. C. Augustijn, *Erasmus*, cit., pp.110-111.

È lo stile per cui la collera di Lutero avrebbe evocato l'immagine del multiforme Proteo o di un'anguilla inafferrabile. Ma nella sostanza Erasmo non si è lasciato piegare da autorità alcuna a pronunciare su Lutero giudizi contrari al suo convincimento. Il quale peraltro, nella confidenza epistolare indirizzata a Zwingli, si esprime addirittura in un pieno consenso per la causa luterana, accompagnato dalla disapprovazione per il modo in cui è stata propugnata: «Tutto ciò che Lutero invoca l'ho insegnato io stesso, ma non in maniera così violenta e in un linguaggio assetato di estremismi» (E, p.121). E in una lettera indirizzata a Riccardo Pace, e non destinata alla pubblicazione, viene ribadito in un contesto diverso analogo giudizio: «Sotto molti rispetti, Lutero ci ha dato un insegnamento eccellente e impartito eccellenti moniti. Se solo non avesse guastato la sua buona causa con intollerabili errori!» (E, p.120).

Ma anche nelle poche occasioni in cui Erasmo è costretto a scendere in campo dalla forza stessa delle cose, da quel *tumultus* che più di tutto aveva temuto, il suo atteggiamento nei confronti di Lutero non è improntato a malanimo o a spirito vendicativo. Per tutte, Zweig cita l'occasione 'storica', la faticida giornata del 5 novembre 1520, quando, secondo la trepida immaginazione dello scrittore, «con ogni probabilità il destino della Riforma tedesca, la storia del mondo intero furono completamente nelle mani deboli ed esitanti di Erasmo» (E, p.128). Rievocato viene l'incontro a Colonia tra Federico il Saggio di Sassonia ed Erasmo. L'imperatore Carlo V ha già convocato la dieta di Worms. Il principe elettore di Sassonia appoggia Lutero, ma senza compromettersi apertamente. Ha d'altronde ricevuto dal legato del papa l'ordine di consegnare l'eretico e di bruciare i suoi libri. Richiede dunque a Erasmo un consulto sullo stato della questione luterana ed eventuali suggerimenti sul da fare.

La risposta di Erasmo, improntata alla proverbiale prudenza, è però un documento di lealtà nei confronti dell'antagonista che suscita l'ammirazione di Zweig: «Se, come affermavano i suoi nemici, Erasmo fosse stato veramente invidioso o vendicativo nei confronti del suo grande collega, questa sarebbe stata un'occasione unica per sbarazzarsi di lui» (E, p.128). Erasmo invece mette in guardia Federico dal pronunciare avventatamente un verdetto d'eresia, quando solo due Università (Lovanio e Colonia) avevano condannato la dottrina luterana senza peraltro confutarla. Era quindi giusto accedere prima alla richiesta dello stesso Lutero in ordine a una discussione pubblica della sua causa davanti a un tribunale autorevole e imparziale. La proposta viene sostanzialmente accolta dal principe elettore, sicché Lutero, pur colpito da scomunica papale, potrà presentarsi a piede libero davanti ai giudici della dieta di Worms.

Ma dov'era Erasmo, quando il riformatore tedesco ribadisce alla presenza dell'imperatore l'inflessibile volontà di restare fermo nelle sue proprie posizioni («Sto qui, non posso agire diversamente»)? In un momento di decisiva impor-

tanza storica il grande umanista resta a casa a studiare, invece di completare l'opera di mediazione con la sua presenza fisica, col suo intervento personale alla dieta di Worms. Zweig non esita ad attribuire alla viltà del personaggio la sua *défaillance* in questo momento cruciale: tragica la sua colpa, in quanto a certi errori non c'è più rimedio. Ma, più che un atto di viltà, gli storici sono propensi a vedere nel comportamento di Erasmo un accesso di scoraggiamento, subentrato alla lettura del *De captivitate babylonica*, uno scritto dirompente, un attacco frontale contro Roma, che agli occhi di Erasmo comprometteva in partenza la sorte di Lutero e rendeva impossibile ogni tentativo di conciliazione<sup>8</sup>.

Peraltro, sono gli anni in cui Erasmo deve continuamente difendersi dall'accusa di «avere deposto le uova che Lutero avrebbe covato», oppure di avere «cautamente aperto quella porta che Lutero avrebbe spalancato di forza» (E, p.121). Difficile quindi immaginare, data la persistenza dell'equivoco e la circospezione del personaggio, un suo intervento diretto in un contesto che non gli garantisse di restare al riparo da ogni sospetto di connivenza col partito di Wittenberg. Quanto alla componente della paura fisica, poi, non c'è davvero bisogno di attribuirlo ad Erasmo in formula dubitativa. Zweig lo sa bene per avere riportato in proposito un brano piuttosto eloquente della già citata lettera a Pace: «Ma anche se Lutero avesse scritto le sue cose con animo devoto, non avrei il coraggio di rischiare la vita per amore della verità. Non tutti hanno la forza dei martiri e devo purtroppo temere che, se si arrivasse a un'insurrezione, io seguirei l'esempio di Pietro. Io rispetto gli ordini del papa e dei principi, quando sono buoni: e ciò in ossequio alla giustizia; li tollero, quando sono cattivi: e ciò per amore della sicurezza. Credo peranco che tale comportamento sia consentito a tutti gli uomini onesti, quando non vedono alcuna possibilità di un'opposizione vincente» (E, pp.120-1).

In omaggio alle simmetrie psicologiche, Zweig attribuisce ad Erasmo lo stesso peccato di viltà in occasione della dieta di Augusta (1530), che lo vede ancora una volta come il grande assente. Ma non si tratta della tragica ripetizione dello stesso errore. Se a Worms si poteva ancora sperare nella ricomposizione dell'unità cristiana, ad Augusta, nonostante la causa dei riformatori fosse rappresentata dal mite e conciliante Melantone, quella possibilità appariva remota e la divisione del mondo cristiano in due parti era geograficamente delineata. Erasmo lo sa e perciò non va ad Augusta. Nella fitta corrispondenza che alla vigilia della dieta intrattiene con i maggiorenti, dal banchiere Anton Fugger al legato papale Lorenzo Campeggio, l'obiettivo che egli raccomanda è quello di evitare una guerra, anche a costo di tollerare la presenza di evangelisti e derivati all'interno

---

<sup>8</sup> Cf. C. Augustijn, *Erasmus*, cit., p.113.

dell'impero: «Se a determinate condizioni si permettesse l'esistenza delle sette, così come si sta chiudendo un occhio in Boemia, sarebbe certamente una pesante sciagura, ma pur sempre preferibile a una guerra, e quale guerra!»<sup>9</sup>. Non più la ricostituzione del mondo cristiano nella sua unità, dunque, ma per la prima volta la teorizzazione di confessioni diverse al suo interno. Zweig preferisce invece immaginare che se il suo eroe si fosse deciso ad apparire in carne e ossa ad Augusta, forse avrebbe potuto «grazie al suo appassionato pacifismo e all'arte della sua logica unificare all'ultimo momento cattolici e protestanti, e l'ideale europeo sarebbe stato salvo» (E, p.175).

Eppure Zweig documenta bene il progressivo aggravarsi delle difficoltà in cui versa l'ideologia erasmiana lungo gli anni Venti, il precipitare degli eventi che rende sempre più precario il vessillo della neutralità *super partes*. È una triste vecchietta quella che si apparecchia al mite umanista, che non solo vede indebolirsi ogni giorno di più il suo influsso sulla mutata scena europea, ma deve badare a difendere la sua paradossale situazione: «In Italia e nei Paesi Bassi sono un luterano, in tutta la Germania un antiluterano tanto forte che gli accessi seguaci di Lutero non attaccano nessun altro mortale più ferocemente di me»<sup>10</sup>.

Si tratta di un nodo gordiano tanto più difficile da sciogliere in quanto la contraddizione rimproverata non era solo un capriccio della sorte, ma metteva le radici dentro alla storia del celebre umanista della Bibbia. Glielo rinfaccia, in punto di morte, un ex allievo e fervente ammiratore, il cavaliere Ulrich von Hutten, che aveva bramato di diventare «l'Alcibiade di un tale Socrate» (E, p.143) ed ora, paladino della riforma caduto in disgrazia e braccato da Roma come eretico, approda a Basilea gravemente malato, come un naufrago in cerca dell'ultimo rifugio presso il vecchio maestro. Perennemente ossessionato dalla paura della peste e delle malattie contagiose, Erasmo non lo riceve neppure e lo abbandona al suo destino. Hutten gliela fa pagare, tra l'altro, con una lettera piena di insulti, in cui la viltà è additata senza mezzi termini come il vero movente delle esitazioni erasmiane e il vecchio maestro viene sprezzantemente invitato ad attaccare la Riforma visto che non ha il coraggio di difenderla. E sappia pure Erasmo, ammonisce Hutten, che egli dovrà tagliare nella sua stessa carne: «Il partito dei luterani aspetta la battaglia e non te la negherà. Ma una parte di te non si rivolgerà tanto contro di noi quanto contro i tuoi scritti precedenti. Sarai costretto a adoperare il tuo sapere contro te stesso e ad essere eloquente contro la tua eloquenza di una volta» (E, p.147).

Era un punto dolente, un monito di cui Erasmo terrà ben conto quando, con-

---

<sup>9</sup> Cf. C. Augustijn, *Erasmus*, cit., p.159.

<sup>10</sup> Cf. C. Augustijn, *Erasmus*, cit., p.131.

tro voglia, sarà costretto a violare il patto di non belligeranza osservato nei confronti di Lutero, e a scendere in campo contro di lui. Avendo già criticato l'organizzazione esterna della Chiesa, Erasmo non poteva proporla come tema di sfida al suo grande avversario. Indulgenze, digiuni, opere buone d'ogni genere erano da evitare. Ma anche la più delicata questione dei sacramenti poteva risultare un campo minato, avendo Lutero nel *De captivitate babylonica* bollato l'arbitrio della Chiesa di Roma, che ne avrebbe sequestrato la somministrazione e aumentato il numero per fini di potere. Facile sarebbe stato a Lutero rappresentare la strumentalizzazione dei sacramenti come una delle cause della corruzione della Chiesa, che era sotto gli occhi di tutti. Perciò, col fiuto del polemista consumato, Erasmo lancia il guanto di sfida su un punto più debole della teologia luterana (come di qualsiasi teologia): la questione della libertà del volere umano.

Appoggiandosi alla dottrina agostiniana della predestinazione, Lutero aveva recisamente negato l'esistenza del libero arbitrio, stigmatizzando come blasfema qualsiasi pretesa dell'uomo di contribuire con le sue opere alla realizzazione degli imperscrutabili disegni di Dio. All'uomo, corrotto dal peccato di Adamo, non resta che la fede nella superiore misericordia di Dio e l'obbligo di credere che egli sia giusto anche quando gli appare ingiusto. Nel *De libero arbitrio* (1524) Erasmo invece si rifiuta di credere che «l'uomo non sia altro che peccato, già per il semplice fatto che Cristo lo chiama rinato e Paolo una creatura nuova»<sup>11</sup>. Inoltre, che senso avrebbe per l'uomo operare il bene, se tutto, come vuole Lutero, fosse rimesso alla grazia di Dio? La Sacra Scrittura, avverte Erasmo, non dà in materia argomenti incontrovertibili, avvolge anzi il problema in un alone di mistero. Perciò egli ritiene insostenibile e pericolosa la sicurezza con cui Lutero nega radicalmente la libertà del volere umano. Epperò, anche in questo scritto nato in funzione deliberatamente polemica, il tono resta lontano da ogni estremismo o dogmatismo: «Io condivido l'opinione di coloro i quali rimettono qualcosa al libero arbitrio, ma il grosso alla grazia, giacché non dobbiamo cercare di evitare lo scoglio di Scilla, la superbia, per essere trascinati da quello di Cariddi, il fatalismo» (E, p.155).

La risposta di Lutero si fa attendere per più d'un anno. Non già che gli manchi il piacere della controffensiva. Lutero ha al momento ben altre gatte da pelare ed è palpabile il compiacimento con cui Zweig ci rappresenta la situazione critica di cui è rimasto prigioniero l'impavido riformatore. Chi ha impugnato il vessillo del fanatismo, e ne ha instaurato la legge, corre sempre pericolo di essere eliminato da un seguace più fanatico di lui. Ecco dunque Lutero di fronte a una rivolta, quella dei contadini, che indubbiamente si ispira al suo esempio e

---

<sup>11</sup> Cf.C. Augustijn, *Erasmus*, cit., p.127.

alla sua predicazione, e che egli deve ripudiare e reprimere con la massima ferocia perché la sua opera continui a vivere sotto la protezione dei principi. Compiaciuta soprattutto la seguente citazione erasmiana, una rivalse dello spirito di moderazione nei confronti di chi, avendo seminato la tempesta, non vuole riconoscerne la paternità dei danni: «Ora raccogliamo i frutti del tuo spirito. Tu non riconosci i ribelli, ma essi ti riconoscono e tu non puoi smentire ciò di cui tutti sono convinti, che la presente sciagura è stata causata dai tuoi libri, specialmente da quelli scritti in tedesco»(E, p.157).

Polemicamente intitolata *De servo arbitrio* (1526), la risposta di Lutero contiene una sola concessione ad Erasmo: quella di essere l'unico interlocutore ad avere capito l'importanza centrale del problema proposto. Per il resto, si tratta di una contrapposizione violenta che porta Lutero «ad un'estrema tensione dei concetti religiosi»<sup>12</sup>, nonché alla stroncatura dell'avversario come dissolutore della religione e nemico del cristianesimo. Zweig si limita a riferire solo qualcuno dei fendenti con biblica violenza assestati contro la doppiezza di Erasmo, il quale «dice di non asserire nulla con decisione e poi pronuncia una tale condanna contro di noi. Il che vuol dire scansare la pioggia e correre diritto dentro allo stagno»(E, p.161).

Anche qui, più che la diatriba dottrinaia, importa al biografo mettere in rilievo l'irriducibile antagonismo di due modi d'intendere la religione. Se la mente filosofica di Erasmo non esita ad esprimere il proprio limite e i propri dubbi in merito ai misteri della fede cristiana, l'animo di Lutero, invasato da ardore profetico, si esprime per assiomi («Senza certezza non c'è cristianesimo. Lo Spirito Santo non è uno scettico») e si dichiara pronto a testimoniare la propria fede a qualsiasi costo, «perfino se il mondo intero dovesse non solo perdere la pace, ma anche sprofondare completamente e andare in frantumi» (E, p.161). Lutero può farsi forte della parola evangelica, secondo la quale Cristo «non è venuto a portare la pace sulla terra, bensì la spada»(Matteo 10,34). Ma Erasmo aveva già constatato a quali conseguenze potesse portare la pretesa di farsi depositari assoluti del Vangelo e della sua interpretazione: «Gli evangelisti gridano incessantemente: Vangelo, Vangelo!, salvo a farsene interpreti loro medesimi. Una volta il Vangelo rendeva miti i violenti, clementi i predoni, pacifici i litigiosi. Costoro invece, come degli ossessi, non fanno che seminare sedizioni e spargere maldicenza contro uomini benemeriti. Vedo nuovi ipocriti e nuovi tiranni, ma nemmeno una scintilla di spirito evangelico» (E, pp.139-40).

Non erano che gli inizi di una bufera che avrebbe investito l'Europa con una violenza superiore a quella prevista e temuta da Erasmo. Dalla cattolica Lovanio

---

<sup>12</sup> J. Huizinga, *Erasmus*, cit., p.238.

egli era fuggito perché in odore di filoluteranesimo, da Basilea contagiata dagli entusiasmi riformatori deve partire quale sospetto filopapista. Intorno al sessantenne umanista si sbriciola letteralmente il mondo nel quale aveva vissuto e creduto. E le vittime di una forza ormai incontrollabile lo toccano spesso assai da vicino: decapitati in Inghilterra amici carissimi come John Fisher e Tommaso Moro, caduto sul campo di battaglia l'interlocutore Zwingli, torturato a morte Thomas Münzer. «Se avessi potuto sapere anzitempo», esclama lo scrupoloso e inorridito pacifista, «dell'avvento di una tale generazione, molto di ciò che ho scritto non lo avrei scritto affatto o lo avrei formulato in termini diversi»<sup>13</sup>.

Le pagine dedicate al tramonto dell'umanesimo e al declino del suo massimo rappresentante d'Oltralpe sono tra le più intense del libro, come quelle che con più forza ne illuminano la genesi. Non fosse per qualche riferimento specifico, esse potrebbero valere altrettanto bene a recitare il *requiem* dell'Europa democratica, travolta dal nazismo: «Dov'è un rifugio per l'intellettuale, quando il fanatismo eccita i cuori? Il nobile regno dell'umanesimo è sconvolto e quasi assoggettato dai suoi nemici, passati sono i tempi della *eruditio et eloquentia*, gli uomini non ascoltano più la parola fine e ponderata della poesia, ma unicamente il linguaggio rozzo e passionale della politica». Poco più avanti par di sentire, ahinoi, un preludio di rassegnazione personale, il commiato anticipato dello scrittore pacifista Stefan Zweig dall'amata Europa: «Quale solitudine circonda in una tale epoca colui che si è dato esclusivamente all'attività intellettuale! Per chi continuare a scrivere, se in mezzo al frastuono della politica gli orecchi sono diventati sordi ai raffinati toni intermedi, all'ironia arguta e penetrante?» (E, p.179).

Non meno ispirato risulta il capitolo conclusivo della biografia. Zweig vi discute l'eredità di Erasmo e cerca di risolvere l'aporia di fondo che accompagna la sua appassionata ricostruzione del personaggio. Dopo avere messo a corto circuito il testamento spirituale di Erasmo con la rivoluzionaria dottrina politica del *Principe*<sup>14</sup>, Zweig constata lapidariamente il trionfo storico della concezione machiavellica del potere, laddove l'ideale erasmiano dell'unificazione dei popoli nel nome della comune cultura non ha fatto testo, è anzi rimasto un'utopia. Ma

<sup>13</sup> Cf. C. Augustijn, *Erasmus*, cit., p.153.

<sup>14</sup> Qualche anno dopo, nella drammatica esplorazione dell'essenza demoniaca del potere compiuta da Gerhard Ritter, l'antagonista complementare (piuttosto che perdente) di Machiavelli sarà il mite amico di Erasmo, il cancelliere 'santo' Tommaso Moro, autore di *Utopia* : G.Ritter, *Die Dämonie der Macht*, Monaco 1948(1° ed., con titolo camuffato per la censura nazista, Monaco 1940: *Machtstaat und Utopie. Vom Streit um die Dämonie der Macht seit Machiavelli und Morus* ). La non impeccabile, ma pur sempre meritoria traduzione italiana di E.Melandri vedrà la luce presso Il Mulino con un titolo seducente e fortunato: *Il volto demoniaco del potere* , Bologna 1958.



quello che non è riuscito ad affermarsi nella realtà storica, resta operoso come forza dinamica nel campo dello spirito e «proprio gli ideali irrealizzati si rivelano come i più invincibili» (E, p.186). A dispetto dei freddi *Realpolitiker* (e della realtà effettuale che a loro sembra dare ragione), Zweig conclude che sempre ci sarà bisogno di individui i quali «siano araldi di ciò che unisce i popoli al di là di ogni differenza, e rinnovino fervidamente nel cuore degli uomini l'ideale di una futura umanità superiore» (E, p.188).

È qui condensato il senso del messaggio che Stefan Zweig intendeva lanciare ai belligeranti della sua epoca. Alla tristizia dei tempi l'intellettuale pacifista ha da rispondere solo con opere che riaccendano negli animi la speranza in una 'umanità superiore'. Guai a prendere partito per una delle forze in campo. Scendere in polemica diretta, sia pure contro i peggiori nemici dell'umanità, equivarrebbe a rafforzare la logica perversa del fanatismo, la legge della spietata discriminazione: o con me, o contro di me. Perciò Zweig si fa scrupolo di consegnare a un piccolo (ma neutrale) editore viennese questo «sigillo simbolico della sua condotta di vita»<sup>15</sup> invece di cedere alle insistenze di Klaus Mann, che lo reclamava per il Querido Verlag, la casa editrice olandese a cui facevano capo gli scrittori esiliati e oppositori del regime nazista.

Ma si può elevare la neutralità a principio assoluto, da onorare in qualsiasi circostanza? Era un anacronismo insostenibile. Recensendo a Parigi il *Triumph und Tragik des Erasmus von Rotterdam*, Ludwig Marcuse chiedeva al suo autore: «Si può lottare per l'umanesimo senza prendere partito contro i suoi nemici?»<sup>16</sup> Sta qui il punto focale dell'aporia accennata. I conti tornano finché Zweig resta nel campo della teoria, come quando celebra nell'umanesimo una religione laica o dell'umanista ci consegna penetranti tipologie come questa: «In quanto uomo di ampia cultura, l'umanista ama il mondo proprio in ragione della sua varietà, e i suoi contrasti non lo spaventano. Nulla gli è più estraneo che il proposito di eliminare tali contrasti alla maniera del fanatico, che cerca di ricondurre tutti i valori a un denominatore comune e tutti i fiori a una sola forma e a un solo colore. In ciò sta appunto il sigillo dello spirito umanistico: nel valutare i contrasti non alla stregua di inimicizie e nel cercare, al di sopra di ogni apparente inconciliabilità, l'unità superiore comune agli uomini in quanto tali» (E, p.94).

Ma quando si tratta di calare il nobile modello nella realtà, Zweig resta prigioniero di una contraddizione insanabile. Da una parte, egli prescrive all'umani-

---

<sup>15</sup> Così lo scrittore definisce il suo *Erasmus* nella lettera a Richard Strauß del 17.5.1934: R. Strauß-St. Zweig, *Briefwechsel*, Francoforte 1957, p.63.

<sup>16</sup> L. Marcuse, *Erasmus von Wien* (1935), in *Stefan Zweig-Triumph und Tragik. Aufsätze, Tagebuchnotizen, Briefe*, a cura di U. Weinzierl, Francoforte 1992, p.105.

sta un'astinenza rigorosa dalle ideologie, «in quanto tutte le idee portano per loro natura all'egemonia», nonché dai partiti, in quanto «è dovere di ogni uomo di partito quello di vedere, sentire e pensare in modo partigiano» (E, p.93). Dall'altra, rimprovera allo stesso individuo il peccato di aristocraticismo, l'indifferenza nei confronti della realtà, il volere ignorare il popolo. Anzi, nei confronti di quest'ultimo, il severo precettore della neutralità imputa all'umanesimo un peccato ancora più grave: «pretendere di istruire il popolo dall'alto, invece di cercare di comprenderlo e di imparare da lui» (E, p.97). Come si possa tenere conto della realtà, sforzarsi di capire il popolo e le sue istanze senza prendere partito o cercare alleanze, è un mistero che lo scrittore cosmopolita non vuole dissolvere.

Le stesse oscillazioni affiorano ogni qualvolta Zweig si accosta un po' di più al suo personaggio per sondarne da vicino non tanto la funzione, quanto segnatamente il comportamento pubblico. Ora leggiamo a mo' di biasimo che, in quanto indole poco battagliera, «Erasmus era destinato a soccombere tutte le volte che si lasciò indurre a combattere» (E, p.111); subito dopo il suo biografo gli rinfaccia però un atto di imperdonabile viltà nello scansare quella lotta che forse gli avrebbe consentito di modificare il corso degli eventi: «Ma dov'è Erasmo in quest'ora? Erasmo, qui sta la sua tragica colpa, in quel momento di portata storica universale è rimasto timidamente nella sua cella di studioso» (E, p.130).

Altrove apprendiamo che, quando vengono in collisione con gli uomini d'azione o con i funzionari dell'attualità, l'artista e l'intellettuale perdono due volte, la prima perché in questo agone essi oltrepassano i limiti loro segnati dalla natura, e quindi perché sono costretti a scendere al di sotto del loro livello. La sentenza conclusiva suona: «L'intellettuale non deve prendere partito, il suo regno è la giustizia, che universalmente sta al di sopra di ogni discordia» (E, p.111). Ma come si concilia questo principio teorico con la censura che Zweig muove al comportamento del suo eroe, proprio quando tale comportamento risulta un coerente ossequio a quel principio? Zweig vorrebbe prescrivere ad Erasmo un viaggio a Worms e uno ad Augusta. Ma che avrebbe dovuto fare il principe degli umanisti dinanzi alle rispettive diete, il convitato di pietra? Come partecipare a controversie di quella portata senza venire a discorso con le parti in causa, senza mescolarsi con le loro ragioni, senza pronunciarsi vuoi pure con la massima moderazione per una soluzione piuttosto che per un'altra? Il precetto della neutralità restava una pia illusione. Erasmo, che come consigliere di Carlo V aveva già (1516) caldeggiato per il caso Lutero la costituzione di un arbitrato sotto l'egida dell'imperatore, di Enrico VIII° e di Ludovico II° d'Ungheria, forse temeva che a Worms non fosse più possibile fare l'arbitro, e non s'è mosso dal suo studio di Basilea. Zweig può imputargli mancanza di coraggio, ma in coerenza con la difesa del principio di neutralità.

C'è di più. Zweig sa anche essere poco tenero con gli umanisti. La sua durezza critica va dagli aspetti esteriori del loro stile di vita (l'uso del latino, il vezzo di nobilitarsi il nome traducendolo in una lingua classica: Schwarzerd diventa Melanchthon) sino ad ancora perdonabili anomalie: «Se si scopre un nuovo manoscritto di Cicerone, il clan degli umanisti crede che tutto l'universo debba uscire dai cardini per l'entusiasmo» (E, p.99). Ma tale mancanza di senso della realtà porta infine ad una critica impietosa. Gli umanisti erano risolti a governare il mondo in nome della ragione, così come «i principi in nome del potere e la Chiesa in nome di Cristo» (E, p.96). Chiusi nello spazio ristretto delle accademie, che però avevano diffusione e collegamenti su scala europea; corteggiati da re, papi e imperatori, gli umanisti potevano davvero, come Erasmo all'apogeo della sua gloria, illudersi di avere stabilmente fondato sulla terra il dominio della *ratio*. Ma era come fare i conti senza l'oste e Zweig ci rammenta molto bene che l'illusione di quegli eruditi idealisti era destinata a dileguarsi poco oltre la soglia delle loro biblioteche, in quel vasto mondo dei potenti e dell'uomo comune, che essi ignoravano ma che ritenevano di guadagnare alla causa della *humanitas* mediante l'opera del loro sapere. 'Ingenuità professorale'; 'abbandono al sogno ad occhi aperti'; 'fatale isolamento'; 'mancanza di passione e di popolarità': la penna sensibile del biografo elenca il nome di tutti i peccati che portano gli umanisti all'errore fondamentale di sopravvalutare l'opera della ragione, restando vittime di un fatale ottimismo culturale.

Tutto giusto. Ma come si fa a ripetere lo stesso errore quattrocento anni dopo? Lettore, e forse anche paziente<sup>17</sup> del dottor Freud, Stefan Zweig sembra adeguatamente vaccinato contro la malattia degli umanisti, contro il virus del *Kulturoptimismus*, tant'è che applica alla disfatta dell'umanesimo la diagnosi freudiana sui rapporti tra cultura e istinto<sup>18</sup>: «Sopravvalutando la civiltà, gli umanisti non capiscono le forze primigenie dell'istinto con tutto il loro indomabile potenziale, e prendono sotto gamba il tremendo, insolubile problema dell'odio di massa e delle grandi e virulente psicosi dell'umanità» (E, p.95). Lo scrittore di Vienna non condivide dunque la fede nella superiore forza della cultura che fu propria del suo lontano antenato di Rotterdam. E come non ne condivide la credenza, così non può invocare l'attenuante dell'ingenuità. Perciò, quello di Erasmo è il dramma di chi vede crollare l'ideale supremo della *humanitas chri-*

---

<sup>17</sup> Sulla probabilità di una cura psicanalitica eseguita presso Freud, cfr. B. Geiger, *Memorie di un veneziano*, Firenze 1958 e J. Cremerius, *Stefan Zweigs Beziehung zu Sigmund Freud, "eine heroische Identifizierung"*, «Jahrbuch der Psychoanalyse» 8, 1975, p.66.

<sup>18</sup> Una commossa rievocazione di questa problematica, già avanzata da Freud nel *Disagio della cultura* (*Das Unbehagen in der Kultur*, 1929), Zweig la inserirà alla fine del *Mondo di ieri*, cit., p.364 sgg.

stiana, cementata dalla *renascentia* delle lettere classiche: ideale in cui aveva veramente creduto. Quella di Stefan Zweig, invece, è la tragedia di chi per istinto si ostina a predicare e a praticare il dogma della neutralità assoluta, mentre la ragione da tempo gli dice che si sta nutrendo del tossico di una rovinosa autoillusione.

È forse questo un pregiudizio di valore per il *Triumph und Tragik des Erasmus von Rotterdam*? Pare proprio di no. Come sanno critici e lettori, le aporie sono spesso feconde in letteratura, e la letteratura austriaca ce lo insegna meglio di altre. Salutato da un'autorevole rivista storica come «il ritratto penetrante di una figura che molti addetti ai lavori non avevano capito affatto»<sup>19</sup>, il libro non ebbe certo l'efficacia pedagogica che era negli intenti del suo autore. Come antidoto alla barbarie politica non servì gran cosa, ma si configurò subito e resta tuttora uno degli esiti letterari più felici dello scrittore Stefan Zweig.

---

<sup>19</sup> Rec. di Wallace K. Ferguson, «Journal of Modern History» 7, 1935, p. 365.

CORRADO DOLLO

UNA PAGINA INEDITA DI MARCELLO MALPIGHI  
SULL'ORIGINE DELLA MEDICINA: DALLA MARAVIGLIA  
ALLA PRASSI BISOGNOSA<sup>1</sup>

La lezione inedita che trascrivo fu tenuta da Malpighi durante gli anni dell'insegnamento sulla prima cattedra di Medicina dell'Università di Messina (1662-1666); premessa alla trattazione dei morbi del capo e della cute; rappresenta una breve sintesi del suo pensiero sull'anatomia, sul valore che le compete all'interno della Medicina, sulla sua genesi.

Preme illustrare un solo fondamentale concetto: Malpighi nega ogni credibilità alla nascita del sapere medico per filiazione da concetti filosofici e ne illustra la genesi deducendola dal condizionamento dei bisogni vitali, secondo una suggestione presente nelle indicazioni del *De Veteri Medicina del Corpus*

---

<sup>1</sup> Della venuta di Malpighi nell'isola e delle novità che vi portò discorro nel volume *Modelli Scientifici e filosofici nella Sicilia spagnola*, Napoli, Guida, 1984, pp. 155-179.

Riprendo quello studio perché malgrado la relevantissima fatica di Howard Bernard Hadelmann (*Marcello Malpighi and the Evolution of Embriology*, Cornell Press, Ithaca, New York, 1966, voll. 5, in cui il periodo messinese è trattato dettagliatamente [vol. I, pp.203-290], servendosi dell'epistolario), restano ancora dei punti, non del tutto secondari, che vale la pena di mettere in luce.

Gli inediti di cui mi occupo furono rintracciati da Gaetano Atti, assieme a molti altri che raccolse in diciassette volumi, intorno al 1830 (i volumi furono collocati nella biblioteca universitaria di Bologna; l'indice degli argomenti è reperibile in *Notizie edite ed inedite della vita e delle opere di Marcello Malpighi e di Lorenzo Bellini raccolte da Gaetano Atti*, Bologna, Tipografia Governativa alla Volpe, 1847, pp.457-486).

Le lezioni tenute a Messina, raccolte nel volume terzo dei manoscritti della Biblioteca Universitaria di Bologna che oggi portano il numero 2085, comprendono le dissertazioni *De cute. De pinguedine. De membranis in genere. De membrana carnosa. De musculis in genere. De musculis abdominis. Praelectio anatomica. Lectiones de urinis* [due] *Controversia, an sit eadem sudoris materia, ac urinae. De pulsibus. De sanguinis natura. Fragmentum dissertationis de morbis curandis.*

La lezione che trascrivo dal predetto manoscritto 2085 (si trova alle cc. 211 e segg.) riprende l'argomento trattato nella *Prolusio Anatomica pro 1664 Messanae*, che di fatto resta interrotto (tale prolusione appare nel volume che la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Catania offre al preside prof. Giuseppe Giarrizzo nel suo settantesimo compleanno).

*Hippocraticum*; erano indicazioni assai poco considerate dalla *communis opinio* dei galenisti, ancora saldamente radicati nella stima sociale a Seicento inoltrato (non solo in Sicilia, ma anche, e forse più, nella patria del nostro autore, Bologna).

Non da un dono divino ma dai bisogni, non dalla speculazione influenzata dalla aristotelica *meraviglia* ma dalla dura e insopprimibile esigenza di rispondere ai bisogni della conservazione del corpo derivano le indagini dell'Arte.

A questo concetto di fondo se ne somma un altro non meno irriverente per la tradizione occidentale: l'Arte medica non è un esclusivo patrimonio dei Greci e prima di loro Ebrei ed Egiziani praticarono la dissezione anatomica dalla cui pratica appresero nozioni essenziali alla tutela della vita.

Anche su questo punto era evidente la lezione del *De Veteri Medicina*, anzi Malpighi sottolineava espressamente, come documenterò più avanti, il suo debito verso Ippocrate; questi aveva proposto un concetto evolutivo e problematico della Medicina e si considerava erede di una lunga serie di predecessori che avevano costituito il metodo, rischioso e approssimativo, della conquista dell'utile per prove ed errori.

Ritengo che pochissimi abbiano sottolineato la linea di continuità tra uno dei più rivoluzionari *neoterici* e il *princeps* della medicina tradizionale; ma v'era in Ippocrate assai più della teoria umorale, e Malpighi lo coglieva con sicuro giudizio.

Cito un passo del *De Veteri Medicina* che fuga incertezze e remore sulla precedenza della Medicina nei confronti della Filosofia:

*Io ritengo invero che una scienza in qualche modo certa della natura non possa derivare da nient'altro se non dalla medicina, e che sarà possibile acquisirla solo quando la medicina stessa sarà stata tutta quanta esplorata con metodo corretto; ma da ciò si è molto lontani, dico dal conquistare un esatto sapere su ciò che è l'uomo, sulle cause che ne determinano la comparsa, e altre simili questioni.*

Malpighi a sua volta così ricostruiva l'origine dell'arte medica nella *Risposta all'opposizione registrate nel Trionfo de' Galenisti*,<sup>2</sup> quasi parafrasando il *De*

---

<sup>2</sup> Il titolo continuava *contro i Filosofi, e Medici, che modernamente sono stati inventori nel corpo humano d'alcune parti, e d'operazioni incognite à gl'antichi Professori della Medicina. Del Dottor Placido Papadopoli Messinese*; tuttavia l'opera è di Malpighi, come il grande anatomico attesta espressamente: *brevis alterius hebdomadae spatio, tumultuariam responsionem exaravi sub nomine Domini Placidi de Papadopulis, qui auditor Domini Catalani, meusque erat* (il passo si trova nella autobiografia scientifica premessa all'edizione

*Veteri Medicina:*

*È assai probabile, essendo stata necessaria fin ne' primi tempi la nutrizione à gl'animali. che anche da principio si cominciasse prima d'ogni altra cosa ad indagar la medicina, e da questa ne derivassero poi l'altre cognizioni fisiche [...] onde è verisimile, che concludessero con Ippocrate de vet. Medicina, Inest enim in homine amarum, salsum, et dulce, acidum, et acerbum, et fluidum, et alia infinita omnimodas facultates habentia copiamque ac robur; atque haec quidem juxta ac inter se temperata, neque conspicua sunt, nec hominem laedunt.*<sup>3</sup>

Malpighi avanza poi l'ipotesi che il reciproco accordo tra le parti del microcosmo potesse estendersi al macrocosmo e farne comprendere i principi dell'organizzazione mediante il ricorso ai *minimi* da cui sono mossi il gusto e il senso in generale,

*e da questo forse ne nacquero le particelle di Leucippo, e di Democrito, seme di quella tanto famosa filosofia [...]*<sup>4</sup>

In somma, la Medicina non va considerata figlia ma madre della Filosofia perché è stato lo studio degli elementi e delle strutture del microcosmo a suggerire, per una progressiva estensione, lo studio degli elementi e delle strutture del macrocosmo.

Così, seguendo le indicazioni del *De veteri medicina*, il grande anatomico di Crevalcore proponeva uno sviluppo evolutivo e problematico dell'Arte medica e dell'intero Sapere, guidato dal riconoscimento delle *proprietà* e delle *strutture*. Certo i contenuti assegnati a entrambe nei due autori erano assai diversi perché le proprietà (*dunameis*) di Ippocrate consistevano negli *umori*, contro cui Malpighi dovette ingaggiare una durissima polemica, e le medesime strutture (*schemai*) venivano indagate dal protoplaste di Cos soltanto nelle forme macroscopiche degli organi; tuttavia restava l'identità del metodo, il suggerimento di un rapporto ineliminabile tra funzioni fisiologiche e strutture anatomiche che andava incessantemente riesaminato.

---

degli *Opera Posthuma* pubblicati dalla Royal Society di Londra (Londini, Impensis A. et J. Churchill, ad insignam Nigri Cigni, MDCXCVII); cito dalla più purgata edizione a cura di Faustino Gavinelli che porta il titolo *Opera Medica, et Anatomica varia*, Venetiis, Andrea Poletti, 1743, p.29).

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 124-125.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 125.

Malpighi dedicava dunque l'insegnamento a consentire l'acquisizione problematica del sapere, organizzandolo attraverso lo studio diacronico dei problemi nelle tesi dei rappresentanti più autorevoli della Medicina, specie quelli contemporanei, come testimonia anche l'inedita lezione che segue; così contribuì notevolmente a far declinare - come si era ripromesso Giovanni Alfonso Borelli che della venuta di Malpighi a Messina era stato il tenace sostenitore - l'avvolgente inerzia della teoria e della prassi medica tradizionale: certo è che anche dopo la sua partenza da Messina (1666) e l'esito infelice della rivolta antispagnola (1676) l'ambiente isolano non regredì ai *logoi argoi* del galenismo d'acatto<sup>5</sup>.

### LECTIONES PRO ANNO 1663-64 MESSANAE<sup>6</sup>

Morborum capitis et cutis tractationem instituturi opere pretium duximus

---

<sup>5</sup> A lungo si è ritenuto che Malpighi abbia contribuito a diffondere in Sicilia le dottrine cartesiane, basandosi su una sua pretesa affermazione; nella *Prelezione* tenuta il 14 novembre 1662, parlando delle vicende storiche della medicina Malpighi scrive: Haec itaque a Grecis exulta, subsequentibus Arabum, Barbarorumque dogmatibus inquinata jacuit, donec vigentibus hoc saeculo iterum Anatomicis studiis, incrementum coepit, et mechanicis firmata, fortiori talo stare coepit; cum igitur *Graecorum* et Antiqua *Italarum* sapientia apud *Siculos* olim floruerit, et novis *Cartesii*, *Castellique* inventis vigere coeperit hanc eandem excolendo, me professurum pollicitus sum (*Opera Posthuma*, ed. cit., p.25). Il discorso è chiarissimo: la sapienza greca, cancellata da arabi e barbari, rifiorì in Italia e in Sicilia per merito di Cartesio e Castelli. Credo che nessuno si sia accorto dell'incongruenza del legame di Cartesio con Pietro Castelli, predecessore di Malpighi sulla cattedra di Medicina a Messina. Il *puzzle* è di facile soluzione se si legge *Cortesii* e non *Cartesii*, come a mio vedere è doveroso, infatti Giovan Battista Cortesi - bolognese come Malpighi, si badi - era stato il predecessore di Pietro Castelli sulla cattedra che ora occupava Malpighi, il quale dunque naturalmente li accoppiava. Malpighi inoltre accenna alla conferma della medicina *mechanicis*, con le opere della mano; anche qui il richiamo a Cartesio è del tutto problematico mentre G.B. Cortesi aveva sicuramente praticato la chirurgia, come prova il suo *Tractatus de Vulneribus Capitis* (Messanae, Typis Petri Breae, 1632, pp. 203 e segg.).

Non so incolpare lo stampatore inglese per l'errore (uno tra i numerosissimi che si trovano nella trascrizione dell'italiano), ma quel che poteva scusarsi a Londra non lo era a Venezia, dove la *lectio faciliior* avrebbe dovuto essere emendata (tutto questo senza rimarcare che nell'opera di Malpighi si trovano più elementi di critica che di apprezzamento per Descartes).

<sup>6</sup> Ripeto quanto ho già detto altrove sul manoscritto delle lezioni, la cui grafia minuta scorre continua e, di norma, occupa solo metà del foglio, per cui la pagina risulta ariosa, anche se nella metà vuota vengono inseriti passi a margine. Ho rispettato l'interpunzione, chiudendo in parentesi quadra segni di interpunzione che ho ritenuto opportuno aggiungere; non ho corretto le scempie, le doppie e l'assenza di dittonghi. Per i riferimenti ai testi citati da Malpighi, data la natura del contributo, ho indicato le opere evitando di citarne minutamente le pagine.



brevem totius anatomem premittere, ut inde facilior contingat causarum et curationis cognitio hic enim solemnitas fuit mos apud Mauros in particulari tractatione morborum cuiuscunque partis particularem anatomem premittere et divus Hippocrates de veteri medicina impossibile prorsus esse medicam artem scire qui non novit quomodo factus sit propius<sup>7</sup> homo, et quomodo sit constructus, et alibi docebat natura corporis proprium est sermonis in arte.<sup>8</sup> Et Galenus *de usu partium* docebat nullam orationem tam accurate describere posse quidquid eorum quae sub sensum cadunt quam sensus ipse, et tactus. Et Hofmannus in prolegomena ad *de usu partium*<sup>9</sup> addebat anatomem tanti esse momenti ut vere dici possit medicinam non esse medicinam si careat hac artis parte. Et Celsus libro primo dicebat pro doloribus et morbis internis necesse est incidere corpora mortuorum eorumque perscrutari viscera quod et in vivos fecisse Erophilum, et Erasistratum fatetur.<sup>10</sup>

Et Vossius recitat Athotim Regem apud Aegyptios reliquisse libros de re anatomica.

De origine huius facultatis plures cum Valverde<sup>11</sup>referrunt in solos graecos apud quos litterarum bonarumque artium felix fuit et fortunata cultura; antiquior tamen est inventio et fore coeva cum ipsa religione, in mactandis enim victimis rudis quaedam observabatur Zootomia et apud Aegyptios, ut refert etiam Plinius, mortuorum corpora sectabantur non tantum pro condimento faciendo sed ut morborum sedes, et causae investigarentur.

Unde putant aliqui in primo vel secundo mundi saeculo licet fuerit haec rudis inventio in occulto tamen artis filijs traditam fuisse vel saltem eorum nomina non patuisse, unde postea licet plures subsequuti sint famigeratissimi Anatomici[,] scripta tamen incendio periere unde sola Hippocratis et Democriti Abderitae integra pertranserit fama.

Hofmannus observat anatomem duplicem habuisse partem, alij enim in

<sup>7</sup> Nel t. *primum*.

<sup>8</sup> Una lunga aggiunta sulla mezza pagina vuota va da *Et Galenus a de re anatomica*.

<sup>9</sup> Caspar Hoffmann (1572-1648), un dotto galenista che si opponeva ai neoterici e ad Harvey in particolare, aveva scritto *Institutionum medicarum libri sex*, Lugduni, Sumptibus Jo. A. Huguetan, 1645; Malpighi lo apprezzava per il prudente comportamento prognostico.

<sup>10</sup> Il passo di Celso cui si riferisce Malpighi è il seguente: Praeter haec, cum in interioribus partibus et dolores, et morborum varia genera nascentur, neminem putant hi adhibere posse remedia, quae ipse ignoret. Necessarium ergo esse, incidere corpora mortuorum, eorumque viscera atque intestina scrutari. Longeque optime fecisse Herophilum et Erisistratum, qui nocentes homines, a regibus ex carcere acceptos, vivos inciderint [...], in *De Medicina Liber Primus, Praefatio*.

<sup>11</sup> Juan Valverde scrisse *Historia de la composicion del cuerpo humano*, di cui si ebbero anche diverse traduzioni italiane.

Schola Asclepiadea solum seccando ostendebant partes externas et internas quo ad situm et figuram et structuram, usus autem et caetera ex cathedra explicabantur[;] actualis autem sectio erat solemne exercitium apud pueros familiae tantum Asclepiadaeae[;] unde Galenus de his duabus distinctis partibus seiunctim composuit libros de usu scilicet partium, et de administratione //(212) anatomica unde aliud observat [:] Aristotelis etiam tempore ob imperitiam seccandi fuisse tabulas ut exteri adicerent deinde tractatum de usu et c.

Viguit igitur post Democritum et Hippocratem seccandi usus in Tessalo Dracone et Praxagora et in Polybio donec tandem Diocles Carystius primus scripsit et exteris comunicavit[;] subsequuti sunt ex inde non incelebres Anatomici inter quos Herofilus Chalcedonius, qui teste Tertulliano vivos et cadavera sexcenta secavit ut naturam scrutaretur.

Galenus suo aevo quasi oblitteratam instauravit unde ad Arabes et ex his ad nos non minori iactura pervenit[;] huius tamen saeculi felicitate ad pristinum evehitur fastigium.

Anatome sine anatomia appellatur haec facultas quod vertunt aliqui repetitam sectionem[;] Hoffmannus<sup>12</sup> tamen vertit *diligentem, et accuratam sectionem* [;] addunt aliqui artificialem et non manuariam tantum sed et mentalem[;] quia principalis scopus anatomici est arte dividere et seccare exacte compacta ut inde operationem exuat non differentias animalium<sup>13</sup>[;] sunt autem aliae operationes anatomicae praeter sectiones[;] ligaturae scilicet inflationes iniectiones ponderationes et similia quae inserviunt pro exacta cognitione.

Unde describitur Anatomia a Glissonio quod sit ars quae per diligentes et<sup>14</sup> artificiales dissectiones comensurationes fluidorum per syphonem invectiones<sup>15</sup> ponderationes inflationes iniectiones ligaturas, aliasque utiles operas corporis humani<sup>16</sup> et animalium eiusque partium structuram proportionem defectum elementa differentias facultates actiones et usus explicat pro ut licet humano ingenio.

Galenus in *definitionibus medicis* Anatomiam speculationem abditarum rerum definivit, quam definitionem Falloppius<sup>17</sup> et Coiter<sup>18</sup> impugnant ex eo

<sup>12</sup> Caspar Hoffmann (1572-1648) non abbandona, come ricordavo, l'antica medicina e avversa Harvey; tuttavia anche nella *Risposta* allo Sbaraglia, Malpighi continua a citarne la prudenza.

<sup>13</sup> Lettura non del tutto chiara.

<sup>14</sup> *diligentes et*, in soprascritto.

<sup>15</sup> Da *fluidorum* a *invectiones* aggiunto a margine.

<sup>16</sup> et *animalium* in soprascritto.

<sup>17</sup> Gabriele Falloppio, nel campo che ci interessa, pubblicò *Observationes Anatomicae*, Venetiis, Apud M.A. Ulmum, 1561.

<sup>18</sup> Volker Coiter, discepolo di Bartolomeo Eustachi, professò a Norimberga e insegnò a

quod excludat actum secandi et partes externas.

Riolanus in libro primo Anthropographiae<sup>19</sup> Galenum tuetur nam nomine anatomiae necessario intelligitur actualis sectio et partes omnes etiam extimae cute occultantur.

Dividitur anatomia a Riolano in dogmaticam et empiricam ad ultimam reducitur vulneraria et fortuita ad primam manualis. Aliae insuper addunt differentiae nempe theorica et practica a subiecto item in belluinam et humanam a partibus etiam subiecti in ostiologiam, sarcologiam, mijologiam et c., in mortuam et vivam et c. //(213)

Quoniam dictum est anatomiam accuratam esse sectionem necesse est assignare subiectum cuius partes haec facultas dividat[;] huiusmodi autem corpus animalis est unde in Brutis dicitur Zootomia, de qua fuse Severinus[,]<sup>20</sup> in Hominibus Anatomia simpliciter.

Hic humani corporis divisiones multiplices adducuntur. Antiquissima enim est Hippocratis 6 Epidemiorum exarata [:] *continentia, contenta, et impetum facientia*[,] quam divisionem explicuit Galenus primo *de differentibus febribus* continentia sonare solida contenta humida et impetum facientia spiritus. Laurentius<sup>21</sup> assignat partes corporis scilicet nutrienda et nutrientia[,] quibus addit impellentia et citantia quae spiritus et animae vinculum a Stoicis dicebantur; pro nutriendis intelligit partes solidas[,] pro nutrientibus sanguinem cambium serum et c.

Glissonius<sup>22</sup> De Anatomia Hepatis notat has divisiones solis nominibus differre et reduci posse ad terminatas et non terminatas unde aliam tradit propriam scilicet partes alias esse stabiles certoque loco fixas quas Galenus locos appellat particulam et membrum cum certo loco et positione designatur[;] alias esse fluentes et vagas qualis est sanguis cum caeteris humoribus qui ad omnes loci dif-

---

Bologna, scrisse *Diversorum animalium sceletorum explicationes*, pubblicato a Norimberga nel 1575; Malpighi lo ricorda anche nella *Risposta* allo Sbaraglia.

<sup>19</sup> Ioannis Riolani filii, *Antropographia et Osteologia. Omnia recognita, triplo auctiora et emendatiora ex propriis ac novis cogitationibus et observationibus*, Parisiis, Ex Officina D. Moreau, 1626.

<sup>20</sup> *Zootomia democritaea, idest anatome generalis totius animantium opificii*, Noribergae, Literis Enderianis, 1645.

<sup>21</sup> Giuseppe Laurenzi, *Amalthea onomastica, in qua voces universae, obstrusiores, sacrae, profanae, antiquae, usurpatae, usurpandae [...] continentur*, Venetiis, Apud Bellonium, 1660.

<sup>22</sup> Francis Glisson (1597-1677), noto per la teoria precorritrice della irritabilità, valorizzata da Albrecht von Aller, nell'opera *De natura substantiae energetica* (1672) aveva distinto la *perceptio naturalis* (l'eccitabilità dei tessuti) dalla *perceptio sensitiva*, in cui la contrattilità viene trasmessa dai nervi al cervello e diviene cosciente, distinguendo chiaramente reattività locale e reattività centrale o cosciente.

ferentias ferri possunt. Ultimo volatiles quibus continentur omnes exalationes et spiritus qui per poros transpirantes evolant. Verum tamen est quod haec divisio potius sapit propria quam partes quas quaerit anatomicus[;] de fluidis enim et transpirabilibus parum est sollicitus nec potius est ad inveniendum in cadaveribus Anatomicus quam potius ad physiologicos spectat.

Hic solent Anatomici plura repetere de partis natura et divisione[;] definiunt enim eam ex Fernelio<sup>23</sup> dicendo quod pars sit corpus toti cohaerens comuni vita coniunctum ad functionem usumque comparatum.

Hofmannus monet solis verbis differre a definitione tradita a Galeno primo *Methodi* 6 ubi habet partem esse qua actionem perfectam operatur. Addit rursus hac definitione non<sup>24</sup> admitti eas partes quae usum tantum scilicet humores[;] spiritus[;] adipem et c. et tamen constat spiritus et humores licet non cohereant toti partes esse et forte proprie,<sup>25</sup> idem de pilis et unguibus et c. //(214)

Hic addunt Anatomici longae divisiones partis nempe similes et dissimiles. Simile definiunt ex Aristotele 2° de partibus quod habeat idem nomen cum toto et addunt alij ultra nomen eandem definitionem<sup>26</sup> et Galenus primo *Methodi* de similaribus dicebat idem esse in illis minimum et maximum. Partes similes plura apud antiquos sortita sunt nomina scilicet primo genita[;] prima corpora[;] partes elementares et c.

Quae sint autem longae sunt ambages ut notat Hoffmannus[;] hac brevi et clara via incedendi ubi sensus non pertingit rerum diversitatem prae oculis nostris non emergit. Quare illae omnes partes quae ad constitutionem alicuius organi perfecti concurrunt ut in oculo membranae et c. illae dicuntur similes[;]

<sup>23</sup> Jean François Fernel, *Medicina*, ristampato con il titolo di *Universa Medicina* nel 1554 (nella *Pathologia*, che ne fa parte, sostiene l'importanza delle necroscopie).

<sup>24</sup> non, in soprascritto.

<sup>25</sup> La medesima abbreviazione alla carta 213, ultimo rigo; scioglio entrambe servendomi di quanto si legge alla carta 215, 'non vero proprie partes' (ultimo rigo).

<sup>26</sup> Malpighi si riferisce al seguente passo aristotelico: Partium autem similarium aliae molles et humidae sunt, aliae durae et solidae. Humidae vel omnino, vel quamdiu in constitutione naturae manent, sanguis, sanies, adeps, sebum, medulla, genitura, lac ubi haberi solet, caro et quae ijs proportionem respondent: non enim omnia animalia partes has obtinent, sed sunt quae ad proportionem non nullarum ex ijs constant. Siccae ac solidae inter similes sunt, os, spina, nervus, vena. ordo enim similarium discrepat: quippe qui nomen partim commune toti cum parte servet, ut venae pars vena recte appellatur: partim non servet, ut in visceribus patet: figura enim diversa est, in *De Partibus Animalium*, liber Secundus, caput 2, in *Aristotelis Libri omnes, Ad Animalium cognitionem attinentes*, Venetiis, Apud Iunctas, MDLXII, Volumen Sextum, c. 130 r et v). Come si può constatare il passo, anche se divenuto punto di riferimento canonico, è problematico.

unde hae essent sub dupplici differentia[,] aliae enim sunt re vera tales[,] aliae apparenter vel quia concurrunt ad constitutionem dissimilarium. Inter primas species reponuntur caro fibrae membrana et caetera parenchymata: inter secundas reponuntur venae arteriae ligamenta nervi tendines cartilagine muscoli et c.

Partes dissimilares dicuntur instrumentariae et sunt caeteris compositiores et naturam habent oppositam similaribus. Hic omnes fere dividunt in 4 genera quorum prima dicitur pars proprie<sup>27</sup> cui per se primo debetur actio ut in oculo cristallino et c., 2a est sin qua ut reliqui humores, 3a per quam melius ut sunt muscoli, 4a qua pars tuetur ut supercilia et c. Aquapendens tamen docebat et optime actiones fieri a singulis contentis in instrumento velut a pluribus aetibus id quod possunt[,] Calceus enim verbi gratia non tam fit a sutore quam a coriario lanione et c. et sanguis non tam fit ventriculo sed hepate corde et visceribus depurantibus[,] Hic addunt alias divisiones quod aliae principes, aliae ministrae et c.

Addunt rursus<sup>28</sup> divisionem organici et inorganici[,] //(215)

Famosa est apud Medicos et Philosophos distinctio partium in spermaticas et sanguineas quae quidem positio desumitur a priori et posteriori[,] nam videtur certum ex seminis diversis particulis diversas ordiri corporis partes quae iterum non reparare possint amputatae[,] sensus etiam hoc videtur probare quia aliae sunt partes albae et exangues ut nervi membranae et c. quae similitudine seminis naturam redolent[,] caeterae autem rubrae ut caro et parenchymata sanguini concreto similima quae et sanguine reparari possunt.

Herveus<sup>29</sup> tamen *exercitatione de generatione animalium* fictitiam censet hanc divisionem nam partium generationem et productionem fieri observavit non a semine et sanguine mixto sed a colliquamento ab Aristotele exposito<sup>30</sup> quod est portio ultimi alimenti confluentis a toto in uterum ante coitum vel saltem post coitum. Hoc autem probat quia omnia animalia in ovo procreantur sive sint vivipera sive ovipera in hoc autem nihil spermatis aut sanguinis observat ut observavit in sutis canibus cuniculis, et c.

<sup>27</sup> Così vorrebbe il senso; nel t. il termine si legge *perpes* (continuo, costante, intero).

<sup>28</sup> Nel t. *nursus*.

<sup>29</sup> *Herveus* sta per *Harveus* e non può indurre in errore; non è infatti possibile che si tratti di Hervaeus Natalis (Hervé Nédélec, teologo e maestro dell'Ordine domenicano nel 1318, espositore di S. Tommaso), riferendosi Malpighi espressamente a William Harvey di cui cita le *Exercitationes de Generatione Animalium*, pubblicate dal grande anatomista a Londra nel 1651.

<sup>30</sup> Sulla differenza tra *colliquamentum* ed *excrementum*, si veda *De Generatione Animalium*, I, 18; sul diverso ruolo del maschio e della femmina nella generazione (*agens* e *patiens*), si veda *ibid.*, I, 20.

Quare addebat se observasse in cervis et damis<sup>31</sup> a coitu vacuum quidem uterum permansum a semine et sanguine quin et gallum tamen nil seminis emittere in ovum. Et mulieres caeterasque animalium faemellas non necessario emittere semen ita ut ipso etiam faecundentur.

Nec urgent rationes superius expositae petitae a colore et a nutritione nam si parenchymata rubra aqua diluantur et carnes musculorum albescunt ita ut nulla quo ad colorem sit differentia [;] nutritio etiam potius probat oppositum[,] nam probabile est ultimum alimentum esse succum illum concrecibilem album qui indiscriminatim singula nutrire potest ut nervose Glissonius probavit ex Herveo.<sup>32</sup> Nec ulterius est absolute verum partes quae vulgo dicuntur spermaticas non reparari quia resarciuntur et quia materia non servat eandem raritatem quia glutinantur, apponitur ideo dum constituere callum non vero proprie partem //(217)<sup>33</sup>

---

<sup>31</sup> Sta per *dammis*.

<sup>32</sup> V. *supra* nota 29.

<sup>33</sup> Seguono i numeri 1 e 2, che probabilmente servivano da rimando; il senso non appare completo e la pagina 216, interamente vuota, lascia supporre che l'argomento dovesse concludersi dopo un ulteriore svolgimento di media lunghezza. Con la c. 217 comincia un nuovo argomento, che riguarda l'epidermide.

## SALVATORE GENNARO

### TACITIANA

In numero veterum scriptorum doctrina et ingenio praestantium, qui in rebus Romanis persequendis summo studio sunt versati, T. Livius eminet, qui omnia ad Romanorum nomen pertinentia divino quodam instinctu inflatus effingit historiamque eandem proximam poetis et quodam modo carmen solutum significat optimamque vero rei publicae Romanorum speciem deorum benignitatem singularemque omnium ordinum consensum perspicuis laudibus celebrat atque illud Urbis imperium eo auctum illustrat, ut vero sua ipsius magnitudine Roma iam laborare videretur.

Attamen stantem rem publicam atque incolumem Romani nominis maiestatem integramque virtutem fabulosis quasi coloribus epicorum poetarum more et mira iucunditate laudat, cum Tacitus omnia vel beneficia vel iniurias pervestiget Romanorum veteris memoriae ac suae aetatis ordinem persecutus, omnium rerum rationem ac causam inquirens; nam foedatam Romanorum civium libertatem et arcana imperii perspexit Urbemque vitiis obrutam, confusum ordinem, declinantem virtutem, submissum populum, principis multa tyrannidis exempla saevumque unius dominatum pervestigavit.

Nonnulli grammatici, qui ingenium ac studium ad Taciti opera exquirenda converterunt, unum et idem semper de Romanorum imperio rerum scriptorem sensisse atque illam omnia investigandi aequabilitatem ad rem publicam eiusque vices pertinentia adhibuisse existimant; sed non desunt qui rectius recentiore tempore diversam partem et novas significationes suscipiant argumentisque magni ponderis Tacitum per varios gradus et varia momenta transisse ac novam sententiam exprompsisse contendunt, quae a prioribus inventis digrederetur minimeque unam, certam et constantem omnia perspicendi rationem secutum esse, ita ut quae subtiliter excogitaverit perficeret et altius promoveret atque in illo dicendi genere vario ac dissimili versaretur a doctis viris Germanico verbo «Entwicklung» nuncupato, quo multiplices animi sui sensus exprimere posset. Neque vero perspicua argumenta a nonnullis iudicibus dignitate praecipuis apte subtiliterque adhibita memorare oportet.

Aliquot grammaticis nostrae aetatis, qui primoribus quasi labris Tacita opera

attigerunt, rerum scriptor per gradus eam omnia sentiendi rationem esse consecutus videtur, aptam ad sententiam suam aequo animo atque integro iudicio aperiendam; a quibus vero nostra sententia discrepat, cum arbitremur illum auctorem, qui «*sine ira et studio*» populi Romani vices suae aetatis persequi appetit, in priorum temporum memoriam excruciato ac demisso animo descendere esse coactum omnique spe abiecta Romanorum virtutem eorumque libertatem restitui posse.

Neque revera «*Dialogum de oratoribus*» perspicere in animo est, incerto auctori a quibusdam doctis viris recentioris aetatis addictum, quamvis coniciamus illum scriptorem, qui oratorum dicendi genus suorum temporum iam vacuum, inane et libertate orbatum, vehementer insectatur atque illi irridet prioraque saecula tot eminentium oratorum ingeniis florentia poetarumque singularem artem laudat ac pristinae eloquentiae rei publicae desiderio movetur, Taciti animum praenuntiare et adumbrare posse, res Romanas subtiliter et graviter inquirentem.

Tacitus enim illum librum condens, qui de «*Agricola*» est, non modo omni laude praestantem ducem cumulare eiusque nomen defendere conatur, sed Domitianum ipsum insectari contendit, constantibus rumoribus indulgens eum, qui victor a Britannis discesserat omniaque feliciter gesserat, saevi principis veneno esse interemptum, imperandi libidine permoti.

Agricola, qui suis simul virtutibus, simul aliorum vitiis in ipsam gloriam praeceps agebatur, significat etiam «*sub malis principibus magnos viros*» (*Agr.* 42), integro ac recto animo praeditos, exstare posse. Tacitus ideo, principi eiusque vitiis obtrectans, in Romanorum imperium invehitur, qui neque Orientis solis neque Occidentis partibus, ut Britannus Calcagus declarat, sunt satiati ac multos populos efferate trucidaverunt, potestatis et imperii falsis nominibus, «*atque ubi solitudinem faciunt, pacem appellant*». (*Agr.* 30).

Domitianum acriter oppugnans, cui integram Agricolae virtutem, vitae claritatem atque praestans nomen obicit, immoderatam unius potestatem illaque tempora virtutibus infesta improbat carpitque quibus principes, saeva imperandi cupidine permoti, populi Romani vocem, senatus libertatem, hominumque generis conscientiam aboleri arbitrabantur, summo studio libertatem ereptam desiderans.

Eademque vero rerum scriptor sentit Germanorum populos effingens, quorum singularem ordinem et consensum, firmos mores et indomitam vim magnopere laudat eorumque felicitatem vehementer extollit qua Romanorum animos iam labentes vulgarique obsequio indulgentes ac maiorum virtutis et nominis immemores concitare, erigere emendareque possit.

Quos libros quidam doloris sensus pervadit, Taciti animum adumbrans inter deorum voluntatem aestuantem ac fortunae potestatem, cum foedatam



Romanorum libertatem adspiciat eandemque Urbem, quae Romana iam non videtur, libertatis studio semotam illaque recte vivendi rationis specie quam quaerimus; nam prioribus temporibus virtute quam pecunia res Romana melius stabat vigebatque.

Sed provectus aetate, nova opera condens, quae «*Historiae*» sunt nuncupata, dissimiles sententias expressit atque aliter de rebus Romanis sensit, ita ut conicere liceat Tacitum, illa ratione digressum omnia tristibus coloribus atque aegro et maesto animo effingendi, spem suam erigere ad Romanorum imperium dominatumque perscrutandum et adprobandum. Non modo enim casus eventusque rerum, qui plerumque sunt fortuiti, sed ratio etiam causaeque inquiruntur, a quibus perspicue imperii exordia inveniri possint adiumenta atque detrahi ad rectius illam aetatem perspicendam.

Itaque in «*Historiarum*» libris res Romanas «*sine ira et studio*» praesequi et perpendere conatur, nec tamen vel incondita ac rudi voce «*memoriam prioris servitutis ac testimonium praesentium bonorum*» (Agr., 3) suae aetatis eum componere piget; nam sine amore et odio opus adgreditur variis casibus locuples, atrox proeliis, discors seditionibus, ipsa etiam pace saevum et ab illo confuso ordine anni LXIX p. Chr. n. res Romanas perscrutari incipit, quo quattuor principes in summo fastigio sunt collocati, Galba, Otho, Vitellius ac Vespasianus usque ad illam «*temporum felicitatem*» (Agr. 3) Caesarum Nervae et Traiani anni XCVI, quorum maiestatem laudat.

Omne immensum imperii Romanorum corpus pervestigat, «*arcana*» imperii ac dominatus dinumerans atque evulgans posse principes alibi quam Romae fieri. Qui autem rei publicae antea indulgebat eandemque cupide desiderabat, singularem libertatis locum adumbrantem, ad principatum iam accedit, significans omnem potentiam ad unum conferri pacis interfuisse postquam apud Actium est bellantum.

Res Romanas summo studio prosecutus, Galbam loquentem inducit Romanorum populum «*nec totam servitutem pati posse nec totam libertatem*» (Hist., 1, 16) fluxamque illius principis auctoritatem inspicit qui, Othonis motus ignarus, in Pisonis caedem ardentis, sacris intentus, inanibus precibus alieni iam imperii deos fatigat.

Tacitus vero Romanorum imperii auctoritatem adprobat magna spe concitatus, valde consentiens, deorum benignitatem beneficiumque memorans, animo ab anxiis curis et aegritudine semoto, cum optimi principis speciem Nervae Caesaris effingat qui «*res olim dissociabiles*» (Agr., 3) miscuit atque coniunxit, principatum et libertatem, Traianumque laudet qui felicitatem eorum temporum augere valuit.

Quorum itaque principum beatissimum saeculum testimoniumque suae aetatis bonorum sentit, ita ut scriptoris animus, iam maestitia excruciat, ad novam

spem vehementer se erigat et Romanorum imperio ac principatui indulgeat, qui pacem restituerunt atque intestina discidia composuerunt.

Sed insequentibus temporibus, graviora opera aggressus, Tacitus, res Romanas subtiliter pervestigans, multiplicibus dubiis novaque quadam aegritudine iterum angitur, quae dilapsa videbantur, Traianumque sentit libertatem restituere posse minimeque mores declinantes reficere atque ad iustitiam, pietatem et pristinam virtutem civium animos reducere.

Itaque in «*Annalibus*» studiose versatus, Traiani memoriam optimi principis praetermittens eiusque felicitis aetatis, Augusti principatum primoribus quasi labris attingit, multaque de Tiberii, Claudii, Neronis principum rebus persequitur, quae, «*florentibus ipsis ob metum falsae, postquam occiderant, recentibus odiis compositae sunt*» (*Ann.*, 1,1).

A prioribus animi sui sensibus digressus, in «*Historiarum*» libris expromptis, auctor aliter de rebus Romanis sentit et acriore studio unius dominatum et principatum insectatur, nullum adiumentum ex principibus significans Romanas vices consequi posse; quae re vera de «*Agricola*» et «*Germania*» libri praenuntiabant iam perspicuis argumentis firmanantur.

Nam Caesar Octavianus iam praesens divus Augustus, in summo fastigio collocatus, nullo adversante, senatus, legum, magistratuumque munera in se traxit, cum ceteri in Urbe vulgari obsequio indulgerent atque in servitium omnes ruerent, sive consules sive patres sive equites.

Saeva Augusti principis eiusque regni heredum opera imperium libertate est orbatum ut res publica, senatus populusque vacua nomina iam viderentur omniaque mala et turpes iniuriae vigerent.

A principe potestate aucto vitia innumera gignuntur, quae imperium everterent fluxa auctoritate, rerum novarum molitoribus, provinciarum motibus, clarorum virorum caede, arbitrii et tyrannidis exemplis, quae documenta deorum aequitatis erga bona malaque videbantur.

Romanorum imperii historiam huius aetatis prosecutus, Taciti animus demissus atque spe abiectus iacet occultaque fati persentit, animadvertens non esse curae deis Romanorum populi securitatem sed saevam ultionem.

Optima itaque Romanorum imperii species dilabitur, quam antea vehementer quaesiverat, libertate iam crepta et prope everso orbe; Tacitus ideo pristinae rei publicae, virtute non pecunia permotae, quam Cato effinxerat, ardenti desiderio est concitatus.

Quare sibi in arto et inglorium laborem (*Ann.*, IV, 32) Romanorum illius aetatis historiam persequendi esse sentit, cum iam princeps, studio libertatis disiunctus, omnia perturbaverit everteritque; nam Traiani temporum felicitas, quam elato animo effinxerat, declinat et iacet ac novus singularisque dolor et acrior maestitia omnia pervadunt, cum rem Romanam, vitiis obrutam, in virtutis

et nominis interitum praecipitem iam concidere perscrutetur et quattuor principes ferro interemptos adspiciat.

Odio ardens, principis dominatum iterum insectatur, Romanorum imperium vehementer increpans, de quo primum consenserat, spe permotus Romanorum virtutem ac libertatem restitui et efflorescere posse; nam «*omnes exuta aequalitate iussa principis asperare*» (*Ann.*, 1,4) amaritudine et dolore confectus sentit.

Romanorum historiam Tacitus tragicorum poetarum more perscribit, quasi res agantur, non quasi narrentur, varium et breve dicendi genus adhibens poetico colore coniunctum.

Quibus argumentis perspectis, Tacitum colligi potest non eadem de rebus Romanis sensisse sed varia dissimilique ratione atque animi vi eventus et vices populi Romani esse persecutum. Quod saeculum vividioribus coloribus et erecto animo effinxerat, felicitate locuples, labente aetate declinat, cum confusum ordinem ac vitia imperium evertere sentiat in quo princeps, immoderata potestate praeditus, civium libertatem eripuerat cunctaque ad Romanorum pertinentia inania nomina reddiderat, sive rem publicam sive senatum sive populum sive illam virtutem a pristinae aetatis maioribus summo studio exultam.

Quae «*sine ira et studio*» effingere ac perspicere praestantissimus rerum scriptor appetit, vehementis contra animi vi et cordis amaritudine persentit et inquirat, cum foedatam libertatem, immodicam licentiam neque integra Romanorum nomen institutaque manere adspiciat, quae nec deorum immortalium numine nec ullius principis beneficio et cura in pristinam dignitatem restitui atque iterum vigere possunt.

Quare in «*Annalibus*» conscribendis versatus, iam priorum temporum statu converso, non alia res Romana videtur quam si unus imperitet. Nam ad illius aetatis servitutem Tacitus memoriae prodendam adgreditur aegro animo ac spe abiecta, saeva iussa, continuas accusationes, perniciem innocentium easdemque exitii causas ab imperii primordiis expromptas post bellum apud Actium confectum persequi coactus est, cum Romanorum rei publicae beatum saeculum ardenti animo persentiret atque vehementi desiderio permotus illos praestantes viros memoraret laudaretque «*qui veteres populi Romani res composuere*» (*Ann.*, IV, 32), in quorum numero T. Livius adumbratur.



GIUSEPPE GIANGRANDE

## IL μακαρισμός DI CATULLO

In «Mus. Philol. Londin.» X, 1996, pp. 13 sgg. ho mostrato che, in Catullo 107, 7-8, le parole

*quis me uno vivit felicior, aut 'Magis hac est optandus vita' dicere  
quis poterit?*

(= chi è più felice di me, o chi potrà mai dire 'egli' è un partito preferibile alla fiamma di cui stiamo parlando?') rappresentano un μακαρισμός erotico. Per i dettagli rinvio il lettore al mio articolo. La parola *vita*, usata in 'Anrede', significa 'fiamma', 'persona amata'. Secondo un *topos* ben noto, un amico augurava felicità alla coppia di amanti, come in Catullo 68, 155 (cf. Kroll *ad loc.*):

*sitis felices et tu simul et tua vita.*

Secondo il *topos* opposto, bene attestato in Properzio (cf. il mio citato articolo, p. 14), un invidioso cercava di 'trennen' il 'Liebespaar' (così Kroll, cf. il mio articolo, *ibid.*) dicendo, in conversazione con l'innamorato, che esisteva persona preferibile, per una *liaison* erotica, alla fiamma di questo.

Qui Catullo sostiene che egli, essendo stato scelto ai fini di una unione amorosa dalla *puella divina* Lesbia, è di conseguenza non solo l'uomo più felice del mondo (*quis me uno vivit felicior*), ma anche immune dagli assalti degli invidiosi: nessuno, parlando di lui con Lesbia, potrà mai dirle, riferendosi ad un rivale del poeta, 'è un partito preferibile alla fiamma di cui stiamo parlando' (cioè a Catullo, perchè Catullo, in virtù dell'essere stato scelto come amante dalla *puella divina*, è *ipso facto* il partito migliore che possa esistere). Il μακαρισμός di Catullo è un complimento da lui rivolto a Lesbia: è grazie alla sua qualità di *puella divina* che ella gli ha conferito, col fatto di averlo scelto come amante, superiorità su qualsiasi rivale<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Per questo preciso tipo di omissione del pronome personale cf. Kroll, *Catull, Register*, s.v. *Pronomen*: 'Personalpronomen fehlt', che cita la sua nota a Cat. 55, 21 (per errore è indicato 55, 22).

<sup>2</sup> Catullo, naturalmente, si guarda bene dall'autolodarsi: è ben vero che ogni *sapiens puel-*

Il μακαρισμός erotico è comune nella poesia ellenistica e nell'elegia romana (cf. il mio articolo, p. 13); è ben noto che, come il Rohde ed il Lier hanno dimostrato, moltissimi motivi erotici ellenistici sono già attestati in Euripide. È a questo proposito istruttivo vedere che, come la mia collega Heather White mi fa notare, esattamente il tipo di μακαρισμός catulliano da me illustrato si trova già in Euripide, *Phaethon* 235 sgg.: questo passo euripideo, che il Diggle non aveva saputo comprendere, è stato con felice chiarezza spiegato dalla White in «Mus. Philol. Londin.» X, 1996, pp. 49 sgg. Di regola, in ogni coppia di amanti il giovane è l'origine, la causa del γάμος, in quanto è lui che ha preso l'iniziativa nel corteggiare assiduamente e nel conquistare la donna: in Euripide, Fetonte, sebbene morto e quindi non in grado di prendere alcuna iniziativa amorosa, viene enfaticamente detto γάμων γένναν (verso 235<sup>3</sup>) 'causa, origine del γάμος', perchè la straordinaria bellezza di lui conquistò Afrodite e causò in lei il desiderio di possederlo.

Il verso 240:

ὦ μακάρων βασιλεὺς<sup>4</sup> μείζων ἐτ' ὄλβον

è un elegante μακαρισμός, «intended to flatter both the bride and the groom» (White, cit., p. 50): Fetonte è stato scelto come amante da Afrodite, e quindi è dichiarato superiore agli dei («greater still than the gods», White, ibid.), proprio come Catullo è stato scelto come amante dalla *puella divina* Lesbia, e quindi è divenuto *ipso facto* superiore ad ogni pretendente<sup>5</sup>.

---

la sceglie il miglior partito possibile (cf. Ovidio, *Metam.* X 621 sg.), ma il poeta, modestamente, dichiara con insistenza di non aver osato sperare di ricevere l'onore che Lesbia gli ha conferito (*insperanti*, versi 2 e 5).

<sup>3</sup> Il papiro (cf. White, cit., pp. 49-50) ha γενεάν mutato in γένναν dallo Hermann, la cui congettura è accettata dal Diggle e dalla White. In non pochi casi, il sostantivo γενεά è attestato nei manoscritti con senso di γέννα, e viceversa (cf. Diggle, *ad loc.*, e *Thes.*, s.v. γέννα e γενεά), per cui non è impossibile pensare che qui in *Phaeth.*, verso 235 Euripide abbia usato γενεάν nel significato di γένναν 'origine', 'causa'.

<sup>4</sup> Qui a verso 240 βασιλεὺς vuol dire «King's son», «prince» (cf. *LSJ*, s.v. βασιλεὺς, I, 2): Fetonte, come la White mette in rilievo (cit., p. 50), era il figlio adottivo del re Merops.

<sup>5</sup> Naturalmente il μακαρισμός era anche una figura retorica largamente operante, come altre figure, nella tecnica euripidea: si tenga presente che in Aristotele essa è unita all'εὐδοκισμός come qualcosa ben distinto dall'elogio e dall'encomio retorico (*rhet.* I, 1367 B, 33).

ANTONINO ISOLA

ALLE FONTI DEL MONACHESIMO CRISTIANO  
L'*HISTORIA LAUSIACA* TRA PECCATO ED ESTASI

L'*Historia Lausiaca* (= *HL*) si propone di evocare la vita dei Padri del deserto, che Palladio considerava esemplare per chi nutrisse propositi di edificazione<sup>1</sup>. Essa non vuole esserne l'apologia, che mal sopporterebbe le debolezze di molti suoi eroi ed eroine<sup>2</sup>; e neppure la teoresi. L'*HL* è invece contenta di raccontare il quotidiano, di presentare degli *exempla* nello spirito di Evagrio<sup>3</sup>, con la speranza di contribuire ad allontanare ogni forma di torpore dai lettori vogliosi di perfezione spirituale<sup>4</sup>. A Lauso, in particolare, Palladio raccomanda di far proprie le fatiche e la pazienza dei Padri del deserto e di alimentare la nobile speranza, mentre il conto dei giorni a venire diviene sempre più corto<sup>5</sup>.

Interessato all'*exemplum* istruttivo<sup>6</sup>, Palladio non fa differenza se a fornir-

---

<sup>1</sup> Si veda l'*Introduzione* di C. Mohrmann al secondo volume delle *Vite dei santi*: Palladio, *La storia lausiaca*. Testo critico e commento a cura di G.J.M. Bartelink, Milano 1974 (Fondazione Lorenzo Valla), p. XVI. Sostanzialmente, G.J.M. Bartelink riproduce l'edizione di Cuthbert Butler (*The Lausiaca History of Palladius II. The Greek Text Edited with Introduction and Notes by C.B.*, Cambridge 1904), tenendo però ben conto 'delle osservazioni e delle critiche' a quel testo apparse dopo la sua pubblicazione (ibid., p. XII). L'*Historia Lausiaca* ebbe da subito un successo grandissimo e venne riprodotta in latino siriano armeno copto arabo etiopico ecc., con diverse modalità e fedeltà; cf. *Clavis Patrum Graecorum* 3, 6036; R. Draguet, *Les formes syriaques de la matière de l'Histoire lausiaque*, I-II (Corpus Scrip. Christ. Orient. 389-390 [Scriptores Syri 169-170]), Louvain 1978.

<sup>2</sup> Cf. R.T. Meyer, *Palladius and Early Christian Spirituality*, «*Studia Patristica*» 10, 1970, pp. 379-390.

<sup>3</sup> Cf. R. Draguet, *L'Histoire Lausiaque. Une oeuvre écrite dans l'esprit d'Évagre*, «*Revue d'hist. eccl.*» 41, 1946, pp. 321-364 e 42, 1947, pp. 5-49. Palladio ricorda Evagrio come suo 'maestro' (*HL* 23, 1) e afferma di aver fatto parte della sua cerchia (*HL* 35, 5).

<sup>4</sup> Cf. *HL* 1, 3.

<sup>5</sup> Ibid. 71, 5. Lauso era *praepositus sacri cubiculi* di Teodosio II: B. Flusin, in *Dictionn. de Spiritualité* 12/1, col. 118.

<sup>6</sup> Per degli sviluppi dell'*exemplum* in ambito letterario si vedano J.Th. Welter, *L'exemplum dans la littérature religieuse et didactique du moyen âge*, Paris 1927, e gli Atti della tavola rotonda organizzata dall'École française de Rome (18 mai 1979) sul tema *Rhétorique et histoire. L'exemplum et le modèle de comportement dans le discours antique et*

glielo siano anacoreti o cenobiti, uomini o donne, giovani o vecchi<sup>7</sup>: egli narra ciò che ha veduto e ascoltato nel suo peregrinare attraverso Egitto Libia Tebaide e Siene, Mesopotamia Palestina e Siria, Roma e la Campania<sup>8</sup>. Palladio è il primo testimone oculare della vita di Scete<sup>9</sup> – ἡ πανέρημος, come ama chiamarla<sup>10</sup> –, una regione che anche grazie a lui troverà larga eco specialmente negli scrittori del V sec.<sup>11</sup>.

Comun denominatore dei suoi protagonisti è sempre l'abbandono del mondo per una vita di mortificazione raccoglimento preghiera e lavoro, al riparo da quanto possa nuocere all'anima, cioè ira invidia vanità scoramento maldicenza e sospetto irragionevole<sup>12</sup>.

La lotta contro le sirene del piacere, anche durissima, coltiva per altro la speranza di approdare un giorno alla purificazione e all'*apatheia*. Giovanni di Licopoli racconta:

τεσσαρακονταοκτὼ ἔτη ἔχω ἐν τῇ κέλλῃ ταύτῃ· οὐ γυναικὸς πρόσωπον εἶδον, οὐ νομίσματος ιδέα· οὐ μασώμενόν τινα εἶδον· οὐκ ἐσθίοντα, οὐ πίνοντά με εἶδε τις<sup>13</sup>.

Espressioni ascetiche di varia matrice, latitudine ed epoca (indù giainismo buddhismo ecc.) sembrano confortare l'ipotesi di chi vede nell'aspirazione dell'uomo alla vita monastica un fenomeno universale<sup>14</sup> e non privo di somiglianze. In particolare, sembrano innegabili delle analogie che avvicinano l'ascesi monastica di ispirazione cristiana all'ascesi – anche nella forma anacoretica<sup>15</sup> – dei

*médiéval*, Rome 1980 (MEFRM 92). Per Palladio retore cristiano cf. G.A. Kennedy, *Greek Rhetoric under Christian Emperors*, Princeton 1983, p. 213.

<sup>7</sup> Dei monasteri maschili basti ricordare quello di Pacomio, che ha radunato sotto la sua direzione una grande folla di monaci (cf. *HL* 32). Di quelli femminili segnalo i dodici della sola Tebaide, tra i numerosi sparsi intorno alla città di Antinoe (*HL* 59, 1 e 58, 1). E non mancano romitaggi femminili: cf. *HL* 5 e 28.

<sup>8</sup> *HL* 1, 2. D.F. Buck, *The Structure of the Lausiac History*, «Byzantion» 46, 1976, pp. 292-307 ha evidenziato la struttura autobiografica dell'*Historia Lausiaca*.

<sup>9</sup> Cf. *HL* 17. 18. 19. 23. 26.

<sup>10</sup> *Ibid.* 18, 4; 20, 1.

<sup>11</sup> Cf. J.C. Guy, *Le centre monastique de Scété dans la littérature du V<sup>e</sup> siècle*, «Orient. Christ. Period.» 30, 1964, pp. 129-147.

<sup>12</sup> *HL*, prol. 14.

<sup>13</sup> *Ibid.* 35, 13.

<sup>14</sup> Cf. A.-J. Festugière, *Sur une nouvelle édition du De uita pythagorica de Jamblique*, «Rev. Etud. Grec.» 50, 1937, p. 476.

<sup>15</sup> Forme di anacoresi le sperimentarono infatti anche scuole antiche di filosofia; ma con diversa spiritualità, rispetto all'anacoresi cristiana: cf. P. Jordan, *Pythagoras and Monachism*, «Traditio» 17, 1961, pp. 432-441.



pitagorici, un'associazione filosofico-religiosa fondata su pietà moderazione obbedienza ordine e virtù, che tra l'altro usava consumare i pasti in comune, silenziosamente, e pregare prima e dopo i pasti medesimi<sup>16</sup>. Ma le analogie non vanno oltre la facciata, essendone ben più profonde le differenze<sup>17</sup>: alla base dell'uomo di formazione pitagorica c'è infatti la fede nella metempsicosi, laddove l'uomo della nuova Era modella il suo concetto di perfezione sul messaggio di Cristo e degli apostoli<sup>18</sup>.

\* \* \*

Una delle fatiche<sup>19</sup> più gravose cui venivano chiamati quotidianamente i Padri del deserto, era quella di superare la pericolosa dinamica tra il ritiro dal mondo e l'incapacità di staccarsene pienamente. Le antiche lusinghe serbano infatti un loro spazio tra le pieghe dell'anima, lievitando suggestioni prepotenti, frenando la vocazione, producendo intime lacerazioni. Per gustare già sulla terra il respiro dell'eterno gli asceti cristiani dovevano pertanto far decantare le tentazioni della carne – termine che riassume comunemente tutto ciò che si oppone all'innalzamento dello spirito – ed eliminare le impurità della propria anima<sup>20</sup>. Il candore della fede non è un *optional*: vuoi approdare al regno di Dio? – scrive il Crisostomo – vivi dunque secondo il Decalogo e pratica in umiltà la via delle mortificazioni<sup>21</sup>.

L'ascesi temprava dunque lo spirito e la preghiera lo plasma: il monaco deve però confrontarsi con l'azione demoniaca sempre in agguato contro *praxis* ed *hesychia*<sup>22</sup>: un sèguito di inquietudini e di tentazioni che ben conosceva l'etica giudaica<sup>23</sup>. Il

<sup>16</sup> Cf. G.M. Colombás, *Il monachesimo delle origini*, Milano 1984 (trad. it.), pp. 38-41.

<sup>17</sup> Cf. A.J. Festugière, *Sur une nouvelle édition du De vita Pythagorica*, cit., pp. 489-494; B. Steidle, *Homo Dei Antonius. Zum Bild des «Mannes Gottes» im alten Mönchtum*, «Studia Anselmiana» 38, 1956, pp. 148-200.

<sup>18</sup> Cristo aveva messo in relazione la castità con la condizione angelica, prospettando il peso negativo che poteva esercitare una siffatta perdita per il conseguimento della beatitudine: R. Lane Fox, *Pagani e cristiani*, Bari 1991 (trad. it.), p. 388 sg.

<sup>19</sup> In *Apophthegmata Patrum* 37 Giovanni Colobos dirà che monaco è fatica (κῶπος), perché fatica in ogni sua opera e solo così diviene monaco.

<sup>20</sup> Cf. Greg. Naz., *carm.* 2, 1, 45, 11-23.

<sup>21</sup> Per questo concetto di umiltà madre, radice e fondamento di tutte le virtù, cf. Ioh. Chrys., in *Acta Apostolorum* 30.

<sup>22</sup> Basti ricordare le lotte di Antonio contro i demoni. Secondo Evagrio (*de octo uitiosis cogitationibus*, in *PG* 40, 1271-1278) il demone del vizio si presenta sotto forma di pensiero o di spirito: cf. Cassian., *inst.* 12-16.

<sup>23</sup> Cf. S. Bettencourt, *Doctrina ascetica Origenis, seu quid docuerit de ratione animae humanae cum daemonibus*, «Studia Anselmiana» 16, 1945, p. 77 sg.

distacco dal mondo non lo preserva dall'avvertire le passioni; e non di meno proprio quel distacco gliene impone il rigetto, se vuole tentare di pervenire all'*apatheia*<sup>24</sup>; la salvezza dell'uomo, affermava l'abate Nilo, attraversa la piena condanna di se stesso<sup>25</sup>. In particolare, poiché la volontà carnale è come una porta spalancata verso il peccato, l'asceta cristiano deve abbandonarsi con fiducia allo Spirito divino, che gli dà la forza necessaria per trasformare la sua materialità<sup>26</sup>.

Nei capp. 6-22 del suo *Praktikos*, prima parte del *Monachikos*, Evagrio discute un catalogo di otto pensieri che il maligno agita dentro di noi<sup>27</sup>: gola, fornicazione, avarizia, collera, tristezza, accidia, vanagloria, superbia<sup>28</sup>. Ebbene, preghiere sacrifici e rinunce possono risultare del tutto inutili quando un'ascesi all'apparenza perfetta sia invece intimamente viziata, perché incapace di tagliare alla radice quei richiami; tanto più se il demonio insinua il germe della superbia, suggerendo all'uomo di ascrivere il merito delle buone opere e ispirandogli magari anche il disprezzo per confratelli che crede ristagnino ancora nelle more dell'imperfezione.

\* \* \*

La tradizione cristiana manca di una riflessione sistematica sul piacere<sup>29</sup>, benché la filosofia greca fosse tornata ripetutamente su questo tema<sup>30</sup>; e neppure

---

<sup>24</sup> Un'esasperazione dell'*apatheia* può rendere insensibili anche al freddo e al fuoco: cf. T. Špidlík, «Fous pour le Christ» en Orient, in *Dictionn. de Spiritualité* 5, coll. 752-761 (cf. *HL* 18, 3).

<sup>25</sup> Cf. *Capita paraenetica* 1.

<sup>26</sup> Cf. A. e C. Guillaumont, in *Dictionn. de Spiritualité* 4, col. 1740; T. Špidlík, *L'ascesi nella Chiesa orientale*, in *Ascesi cristiana*, a cura di E. Ancilli, Roma 1977, pp. 163-182.

<sup>27</sup> Accanto ai molteplici valori positivi, per il principio delle *appositae qualitates* l'8 contempla pure valori negativi: cf. A. Quacquarelli, *Retorica patristica e sue istituzioni interdisciplinari*, Roma 1995, p. 104 sg. e p. 107.

<sup>28</sup> Evagr., *praktika* 6-20. Il catalogo dei vizi codificato da Evagrio (che ritroviamo nel *De institutis coenobiorum* di Giovanni Cassiano) rivela innegabili somiglianze con i sette vizi fondamentali della tradizione occidentale (cf. M.W. Bloomfield, *The Seven Deadly Sins*, East Lansing Michigan State College Pr. 1952); ma quello è contrassegnato da un'impronta fortemente psicologica, quasi dogmatica: cf. T. Špidlík-I. Gargano, *La spiritualità dei Padri greci e orientali*, Roma 1983, p. 118.

<sup>29</sup> Ne avvertì tuttavia il problema: cf. J.-M. Pohier, *Il piacere pone al cristiano un problema originario*, «Concilium» 10/10, 1974, pp. 152-165.

<sup>30</sup> Notevoli riflessioni sul piacere lascia Aristotele, che ne ha inventariato sistematicamente le manifestazioni soffermandosi di volta in volta sul piacere etico ed estetico, intellettuale ed erotico, ecc. (cf. R. Laurenti, *Scritti sul piacere di Aristotele*, Palermo 1989, passim). Le più antiche meditazioni specifiche risalgono tuttavia a Eraclito di Efeso, come sostiene R.

Palladio ha inteso elaborarne una<sup>31</sup>. Non di meno, egli a più riprese interviene vuoi per paventare il pericolo, quando il piacere frapponga seri ostacoli al forte impegno dei Padri nella *sequela Christi*; vuoi per illustrarne i risvolti positivi, quando il piacere contribuisca a edificare la speranza della beatitudine. Senza calarsi mai nella dialettica specifica, Palladio distingue pertanto un piacere di segno negativo, che scorge in quanti non riescono a liberarsi completamente dalle viscosità del mondo, da un piacere di segno positivo, che consiste nel piacere di piacere a Dio in convinta umiltà e devozione. Tratterò dei primi e dei secondi separatamente: dapprima rivolgerò l'attenzione ai piaceri che vanificano i tentativi di perfezione ascetica; riferirò poi del raccoglimento discreto e illuminato. Infatti, se nei Padri del deserto l'ascesi può impennarsi fino all'estasi spirituale, magari attraverso l'autoflagellazione, tuttavia essa deve prima guardarsi dal tralignare, perché ogni mortificazione ascetica può mettere a nudo un risvolto perverso, quando il compiacimento di sé faccia premio sull'umiltà.

#### A) Il piacere fonte di peccato.

Palladio individua tra le più pericolose scorie del mondo segnatamente la lussuria e la vanagloria. È invece problematica la sussistenza del peccato di gola nel deserto.

##### 1) La lussuria

Autorevoli pensatori antichi raccomandavano all'uomo saggio di fuggire i piaceri sessuali perché – dicevano – oltre a non essere necessari<sup>32</sup>, ergono contro la libertà della mente una barriera proporzionata alla loro intensità<sup>33</sup>. Nella prospettiva monastica e cristiana in genere – che ha un suo debito verso la specifica dottrina ebraica<sup>34</sup> – ci muoviamo su un piano alquanto diverso, perché a fuggire l'atto sessuale non è chiamato il saggio, *tout court*, ma l'uomo voglioso di restare sulle orme di Cristo, l'uomo che mette in relazione l'atto stesso con la concupiscenza e con il peccato originale, riconoscendo per questo riguardo al corpo

---

Laurenti (*Il piacere nella filosofia greca*, a cura di R. Laurenti-P. Cosenza, Napoli 1993, p. 33), contro A.J. Festugière e altri, che ne attribuiscono invece la priorità a Democrito.

<sup>31</sup> Una riflessione sistematica sul piacere manca pure in altre opere cronologicamente vicine all'*Historia Lausiaca* e variamente incentrate sulla vita ascetica. Basti ricordare il *Monachikos* di Evagrio, le *epistulae* 14, 22, 58, 122 di Girolamo, il *De institutis coenobiorum* e le *Conlationes* di Giovanni Cassiano, ecc. Tralascero inoltre di segnalare le numerose corrispondenze tra queste opere, che potrebbero costituire materia per un altro lavoro.

<sup>32</sup> Cf. Aristotele, *Problemi* 4, 27 in R. Laurenti, *Scritti sul piacere di Aristotele*, cit., p. 80.

<sup>33</sup> Cf. Aristotele, *Etica Nicomachea* 7, 12, 1152b in R. Laurenti-P. Cosenza, *Il piacere nella filosofia greca*, cit., p. 213.

<sup>34</sup> Cf. G. Dellinger, *Geschlechtsverkehr*, in *Reallex. für Ant. und Christ.* 10, coll. 818-821.

umano una valenza negativa<sup>35</sup>: 'la carne desidera contro lo spirito e lo spirito contro la carne'<sup>36</sup>.

Nel deserto, le insorgenze della carne hanno spesso carattere tormentoso. Contro di esse ingaggiano dunque lotte serrate sia uomini che donne, anacoreti e cenobiti, giovani e non giovani: non è in gioco l'*adulterium spirituale*, ma dopo quarant'anni vissuti in una cella un Pacone confessava la persistenza delle tentazioni, benché avesse come unico pensiero il traguardo della beatitudine eterna<sup>37</sup>. Questo desiderio può assalire con violenza, vuoi restando sul piano delle fantasie o delle visioni notturne, vuoi assumendo i contorni e le movenze di figure custodite a lungo nella memoria. Lo stesso Pacone racconta come una volta il demonio prese in lui le forme di una fanciulla etiope, che in una lontana estate della sua giovinezza egli aveva fissato nell'atto di raccogliere stoppie; e allora la suggestione a tal punto lo travolse, da lasciargli credere di essere congiunto con lei<sup>38</sup>.

Ma la realtà poteva togliere spazio alla fantasia, travolgendo i più nobili propositi: Palladio racconta che non ostante avesse talora mangiato a intervalli di tre mesi, fatte salve la comunione e le erbe selvatiche, Erone di Alessandria cadde nel fango del desiderio di donna ed ebbe infine incontri lussuriosi con un'attrice di mimi<sup>39</sup>; e di una giovane ricorda che dopo nove o dieci anni di ascesi venne a sua volta sedotta da un cantore, arrivando a partorire il frutto della colpa<sup>40</sup>. Con il tempo, ognuno di questi monaci caduti saprà riscattarsi, sottoponendosi a penitenze anche assai penose.

Le tentazioni lussuose si propongono dunque come presenza ingombrante, nel deserto, benché rimangano largamente sul piano cerebrale. Neppure Evagrio ne rimase immune, irretito a sua volta dal desiderio carnale: egli era allora a Costantinopoli e la donna di rango nobiliare. Compresa finalmente la gravità dello scandalo, Evagrio si salvò infine lasciando la città per Gerusalemme<sup>41</sup>.

A proposito di una fanciulla di nome Taor, Palladio non tralascia di ricordare

<sup>35</sup> Origene, precursore del monachesimo, aveva anticipato la necessità di frequenti veglie e di rigorosi digiuni per domare la vigoria del corpo (cf. *in ex. hom.* 13, 5). La valenza negativa del corpo avrà un seguito specialmente nel Medioevo (C. Leonardi, *Per una storiografia del piacere*, «Micrologus» 1, 1993, pp. 7-18).

<sup>36</sup> *Gal.* 5, 17. Al vizio si oppone la virtù: nella fattispecie la *temperantia* deve impedire alle brame carnali di trascinare la mente alla vergogna (cf. *Aug., ciu.* 19, 4).

<sup>37</sup> *HL* 23, 3.

<sup>38</sup> *Ibid.* Il demone della lussuria assalì tra gli altri Mosè l'Etiope, eremita (*ibid.* 19, 7), ed Elia di Atriba, cenobita (*ibid.* 29, 2).

<sup>39</sup> *Ibid.* 26, 4-5.

<sup>40</sup> *Ibid.* 69, 1.

<sup>41</sup> *Ibid.* 38, 3-6.

qualche dettaglio della sua bellezza: il suo volto era talmente perfetto, da poter coinvolgere anche l'uomo più severo<sup>42</sup>. Una mina vagante, insomma, una tentazione che neppure Palladio ha saputo schivare del tutto; ma inutilmente il demone ha sperato di scendere a patti con lui<sup>43</sup>.

Ontologicamente, i piaceri del corpo appartengono a un piano incompatibile con quello dei piaceri spirituali, cui affidano la santa speranza i Padri del deserto. Ma il diaframma che separa i due piani risulta spesso labile, fragile. Quali rimedi potevano dunque invocare, i Padri, per estirpare quel tarlo corrosivo che di continuo sviava la mente dalle uniche meditazioni cercate, cioè quelle che riguardano Dio? Nella prassi, tornava certamente utile *in primis* evitare le occasioni che potevano scaturire dalla vita in comune. In effetti, sin dal terzo secolo registriamo decise proteste contro vergini maschi e femmine che sceglievano di coabitare sotto lo stesso tetto o che insieme si ponevano in viaggio per luoghi deserti<sup>44</sup>. Più spesso, tuttavia, le passioni stazionavano nell'immaginazione, subdole e agguerrite<sup>45</sup>. Bisognava dunque attivarsi e proprio questo fecero i Padri del deserto, che ne combatterono l'irruenza sottoponendosi per esempio a veglie e a prolungati digiuni<sup>46</sup> – giusto le raccomandazioni di Origene –, onde spezzare e domare l'esuberanza del corpo. Per di più, la medicina del tempo era convinta che il digiuno deliberato riducesse la frequenza dei sogni erotici, che erano tra le insidie più gravi tese contro l'assoluta castità<sup>47</sup>.

In effetti, si poteva essere vergini, ma non del tutto casti; cioè senza macchia nel corpo, ma non pure senza macchia nello spirito. E ciò sapevano bene i Padri del deserto. Contro le aggressioni della lussuria essi non esitavano perciò a prendere misure straordinarie, in ragione del pericolo: ecco allora chi si rinchiude nella sua cella, dove resta in catene per diciotto anni privandosi del pane di grano e di qualunque altro cibo cotto con il fuoco<sup>48</sup>; un altro passa intere notti nel pozzo, nudo, per bloccare le insorgenze facendosi diventare di ghiaccio<sup>49</sup>; un altro ancora giunge a piagarsi le membra con del ferro arroventato, sicché il dolore non lasciasse spazio per altri pensieri<sup>50</sup>. In questa tensione verso il recu-

---

<sup>42</sup> Ibid. 59, 2.

<sup>43</sup> Ibid. 71, 1-2.

<sup>44</sup> Cf. J. Quasten, *Patrologia*, vol. 2, Casale Monferrato 1980 (trad. it.), p. 50; R. Lane Fox, *Pagani e cristiani*, cit., p. 383. Elia di Atriba costruì un grande monastero, vi accolse donne che si dedicavano all'ascesi e visse in mezzo a loro provando la tentazione del piacere e venendone fuori a fatica (*HL* 29, 2-4).

<sup>45</sup> Cf. *HL* 23, 1-3.

<sup>46</sup> Ibid. 19, 7.

<sup>47</sup> Cf. R. Lane Fox, *Pagani e cristiani*, cit., specialmente le pp. 372, 398 e 418.

<sup>48</sup> *HL* 45, 2 (cf. *ibid.* 44, 2).

<sup>49</sup> Ibid. 38, 11.

<sup>50</sup> Ibid. 11, 4.

però dei valori più alti della spiritualità e verso la condanna della lussuria, anche l'amputazione di organi genitali – colpiti per altro da ulcera cancerosa – poteva essere accolta come una penitenza liberatoria, per il pericolo che quella parte del corpo avrebbe rappresentato contro il coronamento della gioiosa speranza<sup>51</sup>. Con l'aiuto di Dio, dice Palladio, i Padri normalmente ritrovano infine la pace dei sensi<sup>52</sup>.

## 2) La vanagloria

In quest'arena dell'estremo, che sa coniugare l'eccelso con il dimesso, il piacere di 'essere' secondo la grazia può scantonare nel piacere di 'apparire'; e quindi nell'orgoglio<sup>53</sup>.

Benché si considerassero socialmente uguali, i cristiani si riconoscevano per altro delle diversità sul piano spirituale, innescando così tra di loro forme non sempre trascurabili di competizione<sup>54</sup>; sicché tanti, che pure sembravano protesi alla ricerca della virtù, di fatto erano invece infatuati del proprio pensiero e perciò destinati a sopportare l'abbandono di Dio<sup>55</sup>. Virtù deviate possono di fatto trascinare nel vizio, qualora s'inebrino di colpevole orgoglio<sup>56</sup>: al santo Piterum del monte Porfirite un angelo domandò perché mai fosse tanto orgoglioso di sé e si considerasse un uomo di fede, restandosene sopra un monte<sup>57</sup>.

Costoro saranno perduti<sup>58</sup>: è perduto Erone di Alessandria, un giovane che dopo molte fatiche di asceta venne a tal punto travolto dal sottile piacere dell'orgoglio, da offendere il beato Evagrio e da non volersi accostare neppure ai sacramenti<sup>59</sup>; è perduto Valente – palestinese di stirpe, ma corinzio di carattere –, che

<sup>51</sup> Cf. *ibid.* 24, 2-3. Piaceri molto intensi del corpo vanno allontanati, per l'incidenza negativa che esercitano sull'anima, sviandola dalle scelte superiori.

<sup>52</sup> Fuori dell'*Historia Lausiaca*, per una pagina struggente di sofferte rinunce – intessuta di retorica e letteratura – si veda Hier., *epist.* 22, 7.

<sup>53</sup> Nell'Introduzione a Palladio, *La storia lausiaca*, cit., p. XV, C. Mohrmann afferma che nell'opera «nessun vizio è segnalato spesso come l'orgoglio».

<sup>54</sup> L'amore della gloria, forza propulsiva della vita per i pagani, divenne vanagloria in campo cristiano.

<sup>55</sup> Cf. *HL* 47, 6 s. Nel carne giambico περί ἀρετῆς Gregorio di Nazianzo propone al giovane cristiano una specifica *imitatio Christi*, che prospetta senza tralasciare *exempla* opportunamente filtrati dalla tradizione pagana. Questo carne lo possiamo leggere ora nell'edizione con introduzione, traduzione italiana, commento e appendici curata da C. Crimi e M. Kertsch, per la nuova collana *Poeti cristiani*, Pisa 1995.

<sup>56</sup> Cf. Aug., *ciu.* 19, 25.

<sup>57</sup> *HL* 34, 3.

<sup>58</sup> Cf. *Ibid.* 47, 8-10.

<sup>59</sup> *Ibid.* 26, 1-2. Di lui si raccontava che più di una volta avesse mangiato a intervalli di tre mesi (*ibid.*).

tanto si è gonfiato di alterigia perché, al buio, ha ritrovato un ago che gli era caduto, da non voler più partecipare neppure ai misteri<sup>60</sup>; e perduta è pure una vergine, che dopo aver praticato l'ascesi per anni, sospinta evidentemente non da un amore sincero di Dio, ma da un corrotto proposito, travolta dalla vanagloria si lasciò infine precipitare nella lussuria<sup>61</sup>.

Ascesi e rinunce possono pertanto dilatare l'apprezzamento di se stessi, consentendo all'io di sollevarsi fino ad altezze tanto vertiginose quanto illusorie. Neppure la consacrazione della verginità può giustificare un comportamento del genere, aveva tuonato Ignazio di Antiochia contro quanti si compiacevano sin troppo della propria condizione; e in modo analogo si esprime l'anonimo autore di due lettere *Sulla verginità*, che ci sono pervenute sotto il nome di Clemente Romano<sup>62</sup>. L'orgoglio è un demone che frequenta le celle del deserto molto più di quanto si potrebbe immaginare. Quel piacere intimo dell'apparenza, quell'ostentazione del rigore più saldo può non di meno essere talvolta piegato a respingere gli assalti di altre tentazioni, quando esso venga costretto entro i margini della convenienza. Giovanni Cassiano riconoscerà espressamente come la *cenodoxia utiliter ab incipientibus adsumitur; ab his, dumtaxat, qui adhuc uitii carnalibus instigantur*: egli si riferisce ai principianti che possono lottare contro le lusinghe della lussuria, respingendole, proprio grazie alla presunzione di sé e al desiderio di corrispondere alle aspettative di chi guarda loro come a un modello senza peccato<sup>63</sup>. Un vizio come scudo, secondo necessità; ma pur sempre un vizio.

Quanto alla gola, nel deserto difficilmente questo piacere può trovare generosa appagazione; anzi, coloro che cercano Dio vivendo in quelle regioni amano adornare il proprio spirito del suo contrario, il digiuno, per innalzarsi più rapidamente al cielo: è fuori luogo – dice Palladio – parlare di cibi e di bevande dove la scarsità degli alimenti andava di pari passo con il santo zelo di coloro che vi abitavano<sup>64</sup>. È dunque del tutto superfluo cercare testimonianze di questa debolezza umana in un ambiente del genere, dove gli uomini si compiacevano spesso di macerare il proprio corpo con lunghi digiuni<sup>65</sup>, rimanendo anche per decenni senza mangiare nulla che fosse passato per il fuoco<sup>66</sup> ed estenuando il digiuno

---

<sup>60</sup> Ibid. 25, 1-2. Qualcuno coglie nella liturgia un'esperienza di piacere inteso come processi del paradiso: cf. R. Tagliaferri, *Il piacere e la liturgia*, «Riv. liturgica» N.S. 82/3, 1995, pp. 201-223.

<sup>61</sup> HL 28 (cf. ibid. 1, 1).

<sup>62</sup> Cf. R. Lane Fox, *Pagani e cristiani*, cit., p. 394 e p. 383, rispettivamente.

<sup>63</sup> Conlat. 5, 12.

<sup>64</sup> HL 17, 5.

<sup>65</sup> Ibid. 19, 6; 42; 48, 3.

<sup>66</sup> Ibid. 18, 1; 38, 3; 45, 2.

medesimo sino alle soglie dello sfinimento?<sup>67</sup> In un ambiente, cioè, dove si poteva provare addirittura vergogna di partecipare al nutrimento materiale, per la consapevolezza che le delizie del paradiso vengono riservate al solo essere spirituale, in ragione di quanto Cristo ci ha donato?<sup>68</sup> Forse no: se lo stesso Palladio afferma di avere appreso a non mangiare e a non digiunare 'per passione'<sup>69</sup>, condannando di fatto gli eccessi, è segno che aveva intimamente ravvisato l'esistenza del problema, dichiarando per altro:

ούτε...ή βρώσις ἐστὶ τι κατὰ ἀλήθειαν οὔτε ἡ ἀποχή, ἀλλὰ πίστις δι' ἀγάπης τοῖς ἔργοις παρεκτεινομένη. Ὅταν γὰρ πάση πράξει παρακολουθήσῃ ἡ πίστις, ἀκατάκριτος ὁ ἐσθίων καὶ πίνων διὰ τὴν πίστιν<sup>70</sup>.

Si può essere insomma santi uomini bevendo misuratamente del vino e uomini corrotti bevendo dell'acqua irrazionalmente; e se per conseguire i frutti dello spirito bisogna evitare di mangiare carne o cibi succulenti nonché di eccedere con il vino, quando si è in buona salute, è d'altro canto ben vero che al malato va consentito di nutrirsi in modo conveniente; sicché uva passa melagranne uova e fior di farina, che in tempi normali vengono considerate delle ghiottonerie, in circostanze particolari potevano essere consumati per il bene della salute, come fossero medicine<sup>71</sup>.

Per quel che appare, non di meno, in quest'arena dell'estremo intime vibrazioni del piacere specifico le avverte segnatamente chi venga restituito alla normalità, dopo aver sofferto la privazione di cibo con grave pericolo di vita; sicché la gioia sembra dovuta non tanto al cibo in sé, quanto a ciò che al momento esso rappresenta: la fame non volontaria è terribile, se per di più è accompagnata dalla sfiducia<sup>72</sup>.

È quanto potrebbero confermare diversi Padri del deserto. Io ricordo qui l'esperienza di Posidonio, un asceta di Tebe: venutogli a mancare il cibo, in grande apprensione egli camminò per un giorno lontano dalla sua grotta; ma al suo ritorno vi trovò davanti, misteriosamente, un cesto di uva e di fichi freschi. Allora prese il cesto ed entrò nella grotta: «tutto contento» (περιχαρής), precisa lo stesso Posidonio a Palladio, essendone confortato per due mesi<sup>73</sup>. Sono ben

<sup>67</sup> Cf. *ibid.* 20, 2; 22, 3; 26, 2; 31, 1; 38, 12 s.; 48, 2.

<sup>68</sup> *Ibid.* 1, 3 (cf. *I Cor.* 3, 10).

<sup>69</sup> *Ibid.* 71, 1.

<sup>70</sup> *Ibid.*, prol. 13.

<sup>71</sup> Cf. *ibid.* 1, 14; 13, 2.

<sup>72</sup> *Ibid.* 37, 5.

<sup>73</sup> *Ibid.* 36, 3.



chiare le tensioni covate da Posidonio e il tipo di consolazione, che quel cesto gli ha procurato. A un altro asceta, Serapione il Sindonita, capitò di essere tormentato per quattro giorni da fame non volontaria, prima di riuscire a procurarsi del pane; che ottenne infine ad Atene, con sua piena soddisfazione<sup>74</sup>. Nei due episodi, il cibo è dunque soltanto tramite di sostentamento dopo lungo digiuno forzato; e solo in questo senso anche fonte di gioia.

Prima di chiudere questo capitolo voglio segnalare quel certo piacere sotteso in vari Padri del deserto, quando esasperano le privazioni caricandole di tensioni agonistiche non senza una vena di malcelato orgoglio – e così ci avviciniamo al tema del capitolo seguente –, che perde di vista le radici dell'umiltà.

Palladio racconta che quando a Macario di Alessandria giungeva notizia di prove ascetiche singolari, non sapeva trattenersi dal perfezionarle. Sicché, avendo saputo che i Tabennesioti mangiavano cibi non cotti per l'intera quaresima, a sua volta decise di non mangiare nulla per sette anni, che fosse passato per il fuoco; e infatti per tutto quel tempo si nutrì di sole verdure crude, se ne trovava, e di legumi bagnati. Terminata questa pratica virtuosa venne poi a sapere di un altro che mangiava una sola libbra di pane; e allora esasperò anche questa pratica, spezzando la sua galletta<sup>75</sup>.

## B) Il piacere fonte di beatitudine

Frequentano dunque le celle del deserto smanie lussuose e sussulti di orgoglio: piaceri assolutamente incompatibili con le rinunce che impone la ricerca della perfezione ascetica<sup>76</sup> e capaci, semmai, di recare grave pregiudizio alla piena realizzazione di quello che è una sorta di martirio fisico e spirituale.

Il monaco temperante<sup>77</sup> deve prendere le distanze dalle cose del mondo<sup>78</sup>, cui

<sup>74</sup> Ibid. 37, 5-7; cf. ibid. 71, 3.

<sup>75</sup> Ibid. 18, 1-2.

<sup>76</sup> Le buone cristiane devono rinunciare a cosmetici e gioielli, acconciature leziose e calzature eleganti, bagni e altri piaceri cercati dai profani. Asceti del deserto – maschi e femmine – si negano finanche una stuoia o un letto per dormire, come fanno il tebano Doroteo (*HL* 2, 2) e Melania Seniore (ibid. 55, 2); e l'acqua come indulgenza verso il refrigerio può essere intesa come fonte di mollezza fisica. Ecco in qual modo la stessa Melania riprende il diacono Iovino, che alla fine di un faticoso viaggio sotto il sole aveva 'osato' lavarsi accuratamente le mani e i piedi con acqua fredda: «in sessant'anni di vita, né il mio piede né il mio viso né alcuna delle mie membra ha mai toccato acqua, tranne l'estremità delle mani» (ibid.). Neppure Isidoro di Alessandria «fece mai un bagno» (ibid. 1, 2).

<sup>77</sup> È tale chi si astiene dai piaceri del corpo, affermava già Aristotele: cf. *Etica Nicomachea* 2, 2, 1104b in R. Laurenti, *Scritti sul piacere di Aristotele*, cit., p. 47.

<sup>78</sup> Per il senso pieno di questa espressione rimando a Z. Alszeghy, *Fuite du monde*, in *Dictionn. de Spiritualité* 5, coll. 1593-1599. Pensare di poter conseguire il bene supremo in questa vita è «strana follia», leggiamo in Aug., *ciu.* 19, 4.

afferiscono i piaceri del corpo: grazie alla vita contemplativa, nel silenzio e nel raccoglimento egli può allora nutrire la speranza di superare le difficoltà che lo separano dalle cose spirituali. Prendere le distanze dal mondo non significa tuttavia rinnegare il mondo, che appartiene comunque alla creazione<sup>79</sup>, ma semplicemente privilegiare i soli valori che l'Apostolo aveva raccomandato. In un contesto di aspirazioni siffatte, la difesa della verginità andava inquadrata nel disegno di riconquistare la condizione angelica, risalendo il tempo fino a prima della caduta di Adamo ed Eva<sup>80</sup>.

Quanto al digiuno<sup>81</sup> prolungato, esso poteva esprimere a sua volta il predominio dell'anima sul corpo, per fini più elevati; oppure essere un espediente contro le insorgenze della carne, cui un corpo fiaccato dalla fame poteva resistere più agevolmente rispetto a un corpo sazio vigoroso. Ma il digiuno restava prima di tutto una pratica di mortificazione al cospetto di Dio: una specie di scorcio verso il cielo, magari per trovare ascolto alle preghiere<sup>82</sup>. Il vero asceta si nutre infatti dell'amore di Dio e in Dio ripone tutte le sue speranze.<sup>83</sup>, per riuscire a debellare l'istinto vizioso<sup>84</sup>; sicché il suo piacere avrà sempre come referente privilegiata la fiduciosa speranza di piacere a Dio e di potersi quindi addormentare in Lui, per essere ammesso alla più alta conoscenza liberato da ogni peccato<sup>85</sup>.

Ma chi può sperare di piacere a Dio, secondo l'*Historia Lausiaca*? In generale, piace a Dio chi opera in umiltà e nel completo rispetto del messaggio evangelico. Segnatamente, piace a Dio chi a Lui:

#### 1) consacra la verginità

La verginità è fondamento di ogni virtù cristiana. Le analogie con simili aspirazioni pagane sono esclusivamente di ordine formale, giammai di ordine

<sup>79</sup> Cf. R. Lane Fox, *Pagani e cristiani*, cit., p. 389.

<sup>80</sup> Cf. ibid. p. 389 s.

<sup>81</sup> Fino al terzo secolo il cristianesimo ha praticato soprattutto il digiuno che andava dal venerdì santo alla mattina di Pasqua. Per i successivi perfezionisti, il digiuno poteva interessare invece la Settimana santa e forse l'intera Quaresima: cf. *Const. Apost.* 5, 18; *Hier., epist.* 41, 3, 2 e R. Lane Fox, *Pagani e cristiani*, cit., p. 423.

<sup>82</sup> Il digiuno poteva consentire inoltre di superare l'imbarazzo di chi si vergognava di «partecipare a un nutrimento materiale», sentendosi un «essere spirituale e destinato a vivere in un paradiso di delizie»: *HL* 1, 3.

<sup>83</sup> È uno dei motivi dominanti, nel monachesimo dei primi secoli: cf. U. Ranke-Heinemann, *Das frühe Mönchtum. Seine Motive nach den Selbstzeugnissen*, Essen 1964, pp. 18-25.

<sup>84</sup> Chi mai può presumere di poter vivere senza chiedere aiuto a Dio? Solo un vanitoso, risponde Agostino: *nec uero magnus, sed inflatus ac tumidus* (ciu. 19, 27).

<sup>85</sup> *HL* 41, 5.

sostanziale<sup>86</sup>: in ambiente pagano, quali conseguenze potevano avere sul piano escatologico gli eventuali cedimenti alla tentazione? Tra i cristiani, il trionfo sulle insorgenze<sup>87</sup> confortava invece la speranza di rimanere sulle orme di Cristo e di Maria<sup>88</sup>, di riscattare la caduta di Adamo ed Eva e di riconquistare la condizione angelica. Quando il compiacimento non varca la soglia della vanagloria<sup>89</sup>, la verginità può equivalere dunque a un viatico per la contemplazione anticipata di Dio<sup>90</sup>. Cristo guardava perciò con simpatia quanti si castravano per il regno dei cieli<sup>91</sup>; mentre la Chiesa reagì contro un tale disarmo volontario della tentazione<sup>92</sup>, che di fatto banalizza enormemente la prova.

Diversa letteratura cristiana antica predicava una radicale avversione contro l'attività sessuale, compresa quella contemplata nel matrimonio; anzi, testi apocrifi guardavano proprio alle coppie sposate (con l'obiettivo specialmente sulle donne) per indurle a rinunciare al sesso. In effetti, conosciamo coppie decise a rispettare l'astinenza più rigorosa, rimanendo tuttavia insieme; e autorevoli esultanze di quanti sono convinti delle maggiori difficoltà implicite nella rinuncia a un piacere conosciuto, rispetto alla rinuncia a un piacere mai sperimentato<sup>93</sup>. Ma sappiamo pure di matrimoni mai consumati per continuare a piacere a Dio nella verginità e perciò non meno apprezzati.

Proprio a questo filone sembra collegarsi Palladio, quando propone l'*exemplum* di Amun della Nitria. Costretto dal proprio zio a prender moglie all'età di ventidue anni – Amun era orfano –, subito dopo la cerimonia nuziale il giovane disse alla sua sposa che quel matrimonio non avrebbe contenuto niente di più e che la cosa migliore sarebbe stata dormire ciascuno per proprio conto, conservando intatta la verginità. Ciò detto aprì un libricino e incominciò a leggerlo alla sposa, che non conosceva le Scritture. Così fecero anche nel tempo a venire, cullando la speranza di piacere a Dio liberandosi completamente dalle passioni<sup>94</sup>.

<sup>86</sup> Cf. Tert., *praescr.* 40, 5-10.

<sup>87</sup> Cf. [Novatian.], *pudic.* 7, 2-4.

<sup>88</sup> La verginità di Maria *in partu* e *post partum* non ha sicuro fondamento scritturistico; viene però affermata nella letteratura apocrifia (cf. *prot. Jac.* 20, 1) e ripetutamente negli autori cristiani antichi, sia pure tra incertezze e reticenze: Cf. G. Soll, *Storia dei dogmi mariani*, Roma 1981, pp. 51-77. Tertulliano, per esempio, riconosce la verginità di Maria *quantum a uiro*, mentre non la riconosce *quantum a partu* (cf. *carn.* 23, 2).

<sup>89</sup> Contro gli eccessivi compiacimenti delle vergini si era espresso Ignazio di Antiochia: *epist. ad Polyc.* 5; ma si veda già la *I Clem.* 38, 2.

<sup>90</sup> Cf. Greg. Nyss., *uirg.* 11.

<sup>91</sup> Cf. *Mt.* 19, 12.

<sup>92</sup> Cf. R. Lane Fox, *Pagani e cristiani*, cit., p. 378.

<sup>93</sup> Cf. *ibid.*, pp. 379-381 e p. 392.

<sup>94</sup> *HL* 8, 2-4. Storie come quella di Amun appartengono al gruppo che Palladio afferma di

## 2) consacra l'intera vita

Il progetto di piacere a Dio si può realizzare attraverso vie opposte, cioè mediante la vita attiva o mediante la vita contemplativa, con risultati proporzionali soltanto alla vocazione. Esemplari per questo riguardo furono le scelte dei fratelli Paesio e Isaia, cui piacque la prospettiva della vita monacale; ma ciascuno la interpretò diversamente dall'altro: uno ha profuso la sua parte di patrimonio fra romitaggi, chiese e prigionie, procacciandosi poi da vivere con un mestiere modesto imparato da poco e dedicandosi per il resto al raccoglimento e alla preghiera; l'altro ha costruito invece con il proprio danaro un monastero, per dare ospitalità a forestieri malati vecchi e poveri<sup>95</sup>, pervenendo così alla conquista della *apatheia*.

Alla morte dei due fratelli si tennero diversi encomi, avendo essi raggiunto la perfezione, e si aprirono dispute accanite sull'espressione più alta dell'ascesi monastica: era quella attiva o quella contemplativa?<sup>96</sup> Palladio evita di prendere una posizione ben definita. Egli descrive con accenti di grande commozione le virtù di tanti anacoreti contemplativi che popolano il deserto; ma non è meno partecipe quando parla di quanti cercano di piacere a Dio operosamente: come fa di Eulogio, che sopporta con grande sofferenza l'ingratitude di uno storpio raccolto dalla strada e amorevolmente assistito<sup>97</sup>; o della finta pazza che viveva in un grande cenobio femminile presso Tabennesi, dove nulla chiedendo si piegava in assoluta obbedienza a ogni fatica, subendo anzi percosse, offese ed esecrazioni dalle consorelle<sup>98</sup>; o di chi volentieri si annullava, lasciandosi sopraffare dalla speranza di guadagnare alla fede cattolica delle anime perdute.

È ciò che fece Serapione. Uomo incapace di restare chiuso in un luogo angusto, egli mise a frutto la sua vocazione alla povertà e la completa conoscenza della Scrittura girando da un paese a un altro alla ricerca di anime da salvare: manifestava così rispetto alla maggioranza dei Padri del deserto una differenza

riportare per averne «sentito parlare» (prol. 2 p. 4); ma un esame attento parrebbe giustificare più volte il sospetto di una fonte copta: cf. R. Dragnet, *Une nouvelle source copte de Pallade: le ch. VIII (Amoun)*, «Muséon» 60, 1947, pp. 227-255; Id., *Le chapitre de l'Histoire Lausiaca sur les Tabennésotes dérive-t-il d'une source copte?*, «Muséon» 57, 1944, pp. 53-145 e 58, 1945, pp. 15-95.

<sup>95</sup> *HL* 14, 2-3.

<sup>96</sup> Nel commento a *HL* 14, 2 G.J.M. Bartelink ricorda che, talvolta, la vita attiva può essere considerata persino superiore a quella contemplativa: p. 329 sg.

<sup>97</sup> *HL* 21.

<sup>98</sup> *Ibid.* 34. Per diverse interpretazioni moderne di questo interessante capitolo dell'*Historia Lausiaca* (nutrito di *I Cor.* 3, 18), si veda K. Vogt, *La moniale folle du monastère des Tabennésotes. Une interprétation du chapitre 34 de l'Historia Lausiaca de Pallade*, «Symbolae Osloenses» 62, 1987, pp. 95-108.

di carattere, ma non di sostanza. Raggiunse infatti la perfezione. Serapione ha dunque realizzato questo suo disegno più di una volta, con un metodo veramente singolare: avvicinava persone che sapeva non cristiane e si vendeva loro come schiavo, rimanendovi a servizio per il tempo necessario perché divenissero seguaci di Cristo. Senza mai rivendicare la riuscita dell'opera, che ascriveva senz'altro a esclusivo merito di Dio, Serapione svelava infine lo stratagemma seguito e rendeva loro il denaro, per essere libero di aiutare altri:

λάβετε ὑμῶν τὸν χροῦσὸν ἵνα ἀπέλθω καὶ ἄλλοις βοηθήσω<sup>99</sup>

Il compiacimento di Serapione è contenuto entro il ragionevole di chi è perfettamente conscio di essere soltanto uno strumento nelle mani di Dio. Nel primo degli episodi narrati da Palladio le anime salvate erano di mimi pagani, che divenuti seguaci di Cristo abbandonarono anche il teatro; un'altra volta saranno invece dei nobili manichei a convertirsi, marito e moglie, presso i quali Serapione ha faticato per due anni prima di poterli annoverare tra i seguaci di Cristo<sup>100</sup>.

Non ostante la partecipe convinzione di Palladio circa la duplice possibilità di edificarsi, come dagli *exempla* ricordati, la via della contemplazione – mai disgiunta dal lavoro – è di gran lunga quella più praticata nel deserto, specialmente sotto la forma dell'anacoresi: il completo ritiro dal mondo segna l'avvio della decontaminazione, mentre la cura della propria interiorità viene affidata alla preghiera e alla contemplazione<sup>101</sup>. Rispetto ad altre forme di anacoresi<sup>102</sup>, quella cristiana prevede un completo distacco morale e allo stesso tempo materiale dal mondo<sup>103</sup>. Monachesimo dunque come argine contro le lusinghe della vita sociale, che irradiando le sue frenesie può irretire l'uomo sviandolo dal santo proposito<sup>104</sup>; ma monachesimo pure come raccoglimento per la ricerca della piena serenità interiore, come anticamera della beatitudine: un ideale sempre difficile da realizzare e comunque 'autoreferente'<sup>105</sup>. Solo con se stesso, l'a-

<sup>99</sup> HL 37, 3-4 (Il passo citato è al par. 4).

<sup>100</sup> Ibid. 37, 8.

<sup>101</sup> Ibid. 1, 7.

<sup>102</sup> Si veda *supra*, nota 9.

<sup>103</sup> Intorno alla metà del quarto secolo compaiono gli *apotaktikoi*: una categoria di perfezionisti cristiani che si erano ritirati continuando a vivere nei villaggi e curando gli interessi privati: cf. R. Lane Fox, *Pagani e cristiani*, cit., p. 654.

<sup>104</sup> HL 66, 2. Nel *De monachorum praestantia* Nilo di Ancira dirà che la vita eremitica preserva dalle tentazioni e favorisce l'unione con Dio.

<sup>105</sup> R. Lane Fox, *Pagani e cristiani*, cit., p. 392.

sceta può tentare di raggiungere la perfezione senza bisogno di leggi, contento di dedicare la propria vita alla contemplazione di Dio<sup>106</sup> per giungere a possedere non solo il cibo, la bevanda, il letto di Giovanni Battista, cioè a dire, la povertà materiale di Giovanni Battista, ma anche il suo spirito<sup>107</sup>;

### 3) dedica l'ascesi in assoluta umiltà

Pacomio<sup>108</sup> affermava di avere stabilito norme di vita monastica per quanti non avessero la mente aperta alla più alta conoscenza: a costoro – egli dice – sarebbe stato sufficiente seguirne umilmente la disciplina per vivere in serenità fiduciosa. Chi ha invece raggiunto la perfezione non ha bisogno di leggi:

καθ' ἑαυτοὺς γὰρ ἐν ταῖς κέλλαις ὅλον ἑαυτῶν τὸ ζῆν τῇ τοῦ θεοῦ θεωρίᾳ παρεχώρησαν<sup>109</sup>.

Ascesi dunque come addestramento alla perfezione interiore<sup>110</sup> attraverso il raccoglimento e la solitudine, la contemplazione e la preghiera, le rinunce e il lavoro, con l'intima gioia che arriva solo dopo aver definitivamente respinto gli assalti dei demoni<sup>111</sup>. Al perfezionismo di chi si contentava di sperare, incapace di proiettarsi oltre la propria corporeità, si giustapponeva per altro quello di chi osava librarsi con lo spirito fino alla contemplazione di Dio, anticipando sulla terra l'estasi divina: Macario l'Egiziaco, per esempio, sembra venisse continuamente in estasi e che trascorresse molto più tempo vicino a Dio che non alle cose terrene<sup>112</sup>; e similmente Isidoro di Alessandria, che appare talmente compenetrato delle Sacre Scritture e dei dogmi divini, da entrare in estasi durante i pasti restandovi in assorto silenzio. Se poi veniva pregato dai confratelli di raccontare del suo rapimento egli così rispondeva:

ἀπεδήμησα τῇ διανοίᾳ, ἀρπαγείς ὑπὸ θεωρίας τινός<sup>113</sup>.

<sup>106</sup> HL 32, 7. A. de Vogüé, *Points de contact du chapitre XXXII de l'Histoire Lausiaque avec les écrits d'Horsiese*, «Stud. Mön.» 13, 1971, pp. 291-294 ha sottolineato varie coincidenze di questo capitolo dell'*Historia Lausiaca* con due scritti di Orsiesi, abate pacomiano.

<sup>107</sup> Isid. di Pelusio, *epist.* 1, 162.

<sup>108</sup> Pacomio ha organizzato il cenobitismo dandogli precise normative; ma non è certo che ne sia pure il fondatore: cf. G.M. Colombás, *Il monachesimo delle origini*, cit., p. 111 s.

<sup>109</sup> HL 32, 7.

<sup>110</sup> Anche per uomini che nel mondo avevano coperto ruoli di grande responsabilità, come Pammachio, Macario, Costanzo: *ibid.*, 62.

<sup>111</sup> Cf. *ibid.*, 15, 2.

<sup>112</sup> *Ibid.* 17, 5.

<sup>113</sup> *Ibid.* 1, 3.

Erano spiriti singolari, che stanziavano in un ambiente già di suo fuori del comune e interagente: chi si fosse fermato nel primo pomeriggio presso gli anacoreti della Nitria avrebbe potuto ascoltare come da ciascun romitaggio uscivano canti di Salmi, provando l'impressione di essere sollevato in paradiso<sup>114</sup>.

La vita nella solitudine della cella recava nel suo progetto difficoltà e insidie che potevano risultare ardue per chi non ne fosse temprato, magari attraverso un'esperienza cenobitica<sup>115</sup>. Accanto ad altri pericoli, che potevano essere comuni anche a forme diverse di monachesimo, specifiche della vita solitaria nel deserto sono le insidie tese dell'ἄκηδία: «l'ennui et le découragement qui s'emparent d'une âme incapable de se fixer et d'accomplir les tâches auxquelles elle devrait se livrer»<sup>116</sup>. E il pericolo era pienamente avvertito, se Melania Seniore domanda a una giovane asceta di nome Alessandra come facesse a resistere senza vedere nessuno, dovendo sempre combattere contro il tedio della solitudine. E questa rispose che dall'alba sino all'ora nona pregava ogni ora, tessendo il lino, e che vagava poi col pensiero tra patriarchi e profeti, apostoli e martiri. Dopo aver mangiato il suo pane trascorreva infine le altre ore facendosi forza e aspettando la conclusione dei suoi giorni con fiduciosa speranza<sup>117</sup>. Alessandra coltivò la sua fede chiusa per dieci anni dentro una tomba, prima di entrare nel sonno eterno; e contribuì a fare dell'eremo una forma altissima del monachesimo.

---

<sup>114</sup> Ibid. 7, 5. Sul piacere psicofisico del canto si veda F. Rainoldi, *Sul piacere del canto*, «Riv. liturgica» N.S. 82/3, 1995, pp. 262-281 (con antologia di testimonianze patristiche specifiche da Ignazio di Antiochia ad Agostino).

<sup>115</sup> Cf. Cassian., *inst.* 5, 36; Id., *conlat.* 18, 3.

<sup>116</sup> G. Bardy, *Acedia*, in *Dictionn. de Spiritualité* 1, coll. 166-169. Cf. A. Vögtle, *Acedia*, in *Reallex. für Ant. und Christ.* 1, col. 62 s.

<sup>117</sup> *HL.* 5, 3.





GIOVANNI LO CASTRO

OSSERVAZIONI SULLO SVILUPPO DELLA CRISTOLOGIA DI  
CIRILLO D'ALESSANDRIA NELLA *LETTERA PASQUALE PER IL 420*  
E NELLE *LETTERE A SUCCENSO*

La questione cristologica era già presente nella riflessione cristiana sin dal primo secolo, sebbene espressa con una formulazione semplice e attenta quasi unicamente a porre in evidenza gli argomenti di fede<sup>1</sup>. Dopo i primi gravi problemi sollevati dalla Gnosi già nel secondo e nel terzo secolo, la controversia ariana, nel quarto secolo, pur facente perno su un'altra questione quella trinitaria, diede occasione di affrontare con maggiore accuratezza la problematica cristologica.

Ad Alessandria, in Egitto, il polemico dibattito con gli ariani aveva però lasciato poco spazio a riflessioni cristologiche di ampio respiro, le quali per altro facevano capo ad Atanasio. Non ci deve quindi meravigliare come Cirillo nelle opere antecedenti la fine del 428, cioè anteriori alla controversia nestoriana, si sia poco interessato di cristologia, e quelle poche volte spesso in funzione antiaariana<sup>2</sup>. Uno di questi luoghi è la *Lettera Pasquale per il 420*<sup>3</sup>. Sebbene anche in questo caso il vescovo alessandrino si inserisca in una polemica (questa volta i suoi avversari sono non ben definiti sostenitori di una doppia natura in Cristo e non come al solito gli ariani), tuttavia egli ci offre una visione organica, seppur sintetica, del suo pensiero cristologico. Inoltre il fatto che la dottrina sostenuta dai suoi bersagli polemici sia molto simile a quella che avrebbe affrontato dieci anni dopo, ci permette di cogliere, nell'analisi con le due *Lettere a Succenso*, posteriori al 438, se ci sia stata evoluzione nel pensiero cristologico di Cirillo,

---

<sup>1</sup> Nel dibattito sulla formazione del dogma cristiano un posto di rilievo occupa la riflessione di A.Schweitzer, continuata da Martin Werner. Di quest'ultimo si veda *Le origini del dogma cristiano*, C. I, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 1997. Il secondo tomo del vol. consiste in uno studio critico di Francesco Erasmo Sciuto.

<sup>2</sup> Per le fonti relative alla cristologia di Cirillo anteriormente alla controversia nestoriana cfr. A.Grillmeier, *Gesù il Cristo nella fede della chiesa*, Brescia 1982, p.780, n.2.

<sup>3</sup> Testo critico in «Sources Chrétiennes», *Lettres festales (VII-XI)*, t.II, Paris 1993. Tale testo mantiene le indicazioni di PG 77 553-577, sicchè citeremo coi riferimenti di PG, ma seguendo il testo critico. La parte della *Lettera* in cui è contenuta la riflessione cristologica è l'ultima, PG 77 567 C - 577.

sotto l'aspetto del contenuto e non soltanto per l'uso più accurato dei termini.

Come spesso si riscontra in patristica, nella parte della *Lettera Pasquale per il 420* dedicata alla riflessione cristologica, la prospettiva da cui prende le mosse tutto il ragionamento cirilliano è soteriologica: l'incarnazione avviene affinché si attui la salvezza degli uomini<sup>4</sup>. Fatta questa premessa, centrale in quanto chiave di comprensione per ogni ulteriore sviluppo ragionativo, Cirillo entra appieno nella questione: colui che nacque dalla Vergine «a quanti lo videro apparve come uomo»<sup>5</sup>, ma in realtà egli era Dio, κατὰ φύσιν, «per natura»; e possedeva tutto ciò che è proprio di chi lo ha generato, cioè di Dio Padre, «non avendolo ricevuto da un altro, ma in quanto signore delle potenze e della stessa sostanza (οὐσίᾳ) di Dio e padre»<sup>6</sup>. Quindi conclude: egli «era, è e sarà Dio per natura sia prima della carne sia con la carne (πρὸ σαρκὸς καὶ μετὰ σαρκός)»<sup>7</sup>. Espressione quest'ultima che riflette quasi letteralmente un'altra di Apollinare di Laodicea: «il medesimo prima dell'incarnazione e dopo l'incarnazione (πρὸ τῆς σαρκώσεως καὶ μετὰ σάρκωσιν)»<sup>8</sup>.

La citazione che abbiamo fatto da Apollinare, strenuo sostenitore della prevalenza del Verbo nella costituzione di Cristo, non è casuale. Come noteranno i contemporanei, e ne fa fede la lunga polemica con i vescovi antiocheni, sono molti i passaggi in cui Cirillo ricalca espressioni e terminologia proprie del vescovo di Laodicea o dei suoi discepoli<sup>9</sup>. Con ciò non si vuol dire che egli sia un «apollinarista» in senso stretto, ma piuttosto che aspetti rilevanti di quella dottrina poterono confluire nel suo pensiero senza forti difficoltà. Ad ogni modo, a differenza di Apollinare, Cirillo ammette esplicitamente un'anima razionale in Cristo<sup>10</sup>, sebbene questa ammissione, come nota il Grillmeier, almeno nella

<sup>4</sup> PG 77, 567 C; 568 B.

<sup>5</sup> PG 77, 568 A.

<sup>6</sup> PG 77, col. 568 B: «οὐ παρ' ἐτέρου λαβὼν, ἀλλ' ὡς τῶν δυνάμεων Κύριος, καὶ ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ θεοῦ καὶ πατρός».

<sup>7</sup> PG 77, col. 568 B: «ἦν γάρ, καὶ ἔστι, καὶ ἔσται θεὸς κατὰ φύσιν, καὶ πρὸ σαρκὸς καὶ μετὰ σαρκός».

<sup>8</sup> Apollinare di Laodicea, *Professione di fede particolareggiata*. Il testo in H. Lietzmann, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule*, Tübingen 1904 (ristampa New York 1970). Il testo ed. dal Lietzmann è riportato e tradotto da E. Bellini, *Su Cristo: il grande dibattito nel quarto secolo*, Milano 1978. Noi qui e di seguito citeremo dal Bellini. Il passo in questione così recita: «εἷς υἱός, καὶ πρὸ τῆς σαρκώσεως καὶ μετὰ τὴν σάρκωσιν ὁ αὐτός, ἄνθρωπος καὶ θεός». In Bellini, *op.cit.* p.42.

<sup>9</sup> Tra la fine del 431 (anno del Concilio di Efeso) e la primavera del 433, quando si trovò un compromesso dottrinale tra Cirillo e Giovanni, vescovo di Antiochia (con la *Formula d'Unione*), frequenti furono le accuse di apollinarismo mosse a Cirillo. Spiccano le voci di Andrea di Samosata e di Teodoreto di Ciro.

<sup>10</sup> PG 77, col. 573 B.

prima fase del pensiero di Cirillo, non abbia avuto alcuna rilevanza filosofica o teologica<sup>11</sup>. Infatti nella *Lettera Pasquale* essa è inserita in un'espressione che suona così: «Il Dio Verbo abitò, come in un proprio tempio, il corpo preso da una donna, dotato di anima razionale»<sup>12</sup>. Se si esclude l'accento – per altro influente – all'anima razionale, ogni apollinarista avrebbe sottoscritto senza difficoltà alcuna l'espressione di Cirillo. Il concetto però di preminenza del Verbo sulla «carne» – cioè sul corpo – è puntualizzato dalla dichiarazione che il Verbo «è stato generato sulla terra» e che «Il Dio Verbo scende dal cielo»<sup>13</sup>. L'unità quindi tra il Verbo e il corpo in cui egli abitò è senza dubbio imperniata sul Verbo e da lui garantita. Come pure in Apollinare.

Anche il corpo tuttavia deve avere una sua realtà, se non si vuole annullare l'evento soteriologico. Cirillo non ha dubbi nell'affermare che ad essere uniti sono il Verbo e «l'uomo nella sua perfezione»<sup>14</sup>. Questa ammissione di un vero corpo è essenziale, altrimenti si vanificherebbe la κένωσις, l'abbassamento del Verbo in funzione della salvezza.<sup>15</sup> In altre parole, verrebbe meno il cardine stesso del cristianesimo. Ma sino a che punto e in quale funzione ontologica il corpo di Cristo sia un vero corpo, non sembra un problema per Cirillo. Egli si limita all'affermazione della doppia realtà di Cristo – ἐξ ἀφοῦν ὁ Χριστός<sup>16</sup>, espressione che ancora una volta mutua da Atanasio, ma senza tirarne «le conseguenze che noi tireremmo con la nostra antropologia di stampo aristotelico»<sup>17</sup>. Non sfugge all'Alessandrino tuttavia che si tratta di «due realtà inconciliabili per natura»<sup>18</sup>, che però ormai compongono un'unione, un σύννοδος. L'uso di questo termine da parte di Cirillo è quanto mai significativo: esso designa un'unione che si attua attraverso un incontro di due o più elementi tra di loro diversi. L'esempio più caratteristico di σύννοδος è l'uomo, formato da corpo e anima<sup>19</sup>.

<sup>11</sup> A. Grillmeier, op.cit., p.783.

<sup>12</sup> PG 77, col. 573 B.

<sup>13</sup> PG 77, col. 569 B.

<sup>14</sup> PG 77, col. 569 C.

<sup>15</sup> PG 77, col. 569 C.

<sup>16</sup> PG 77, col. 572 A; 573 B. L'espressione è riscontrabile in Atanasio nel *IV Discorso contro gli Ariani* ( PG 26, col. 500 B). Sulla dipendenza di Cirillo da Atanasio è sempre valido lo studio di J.Liébaert, *La doctrine christologique de Saint Cyrille d'Alexandrie avant la querelle nestorienne*, Lille 1951.

<sup>17</sup> J.Jouassard, *Une intuition fondamentale de Saint Cyrille d'Alexandrie en Christologie dans les premières années de son épiscopat*. *Mélanges Martin Jugie*, in «Revue des Etudes Byzantines», 11, 1953, p.180.

<sup>18</sup> PG 77, col. 572 A.

<sup>19</sup> L'inconsistenza del paragone tra l'uomo, che è il risultato dell'unione tra corpo e anima, e il Cristo, che deriverebbe dall'unione tra il Verbo e la carne, è chiaramente messa in

In seguito, senza abbandonare l'analogia con l'uomo, egli sarà molto più accorto e preferirà il termine ἕνωσις. Ad ogni modo l'ammissione di una unione derivante da incontro di due elementi era utile al nocciolo del suo pensiero: umanità e divinità dovevano essere separate, affinché non ci fosse frammistione, ma dovevano anche essere saldate in un vincolo unitario fortissimo. Cirillo poco si cura del fatto che non sia individuabile quando le due realtà siano mai state separate. E prosegue affermando soltanto che «il modo della mescolanza è interamente incomprensibile e ineffabile»<sup>20</sup>. Addirittura, in questo specifico contesto, il vescovo alessandrino non ha paura di usare il termine *natura* per indicare l'umanità di Cristo<sup>21</sup>. Questa concessione è possibile in quanto per l'Alessandrino ogni distinzione in Cristo è solo «noetica», razionale, e in funzione della possibilità di cogliere gli aspetti convergenti nell'unità.

Anche in Apollinare o in scritti di suoi discepoli troviamo molte espressioni che parlano del corpo (o meglio della *carne* di Cristo, come d'altra parte fa Cirillo) strettamente unito alla divinità. «Nessuno neghi la stretta unione del corpo proveniente dalla terra con la divinità», aveva detto Apollinare<sup>22</sup>. E poco più sotto, in maniera più accurata e completa: «[Cristo] è consostanziale (ὁμοούσιος) agli uomini, ma nel corpo è compresa anche la divinità, perchè si è unita a ciò che è consostanziale con noi. Ma la natura (φύσις) del corpo non è cambiata unendosi a colui che è consostanziale a Dio e condividendo il titolo di consostanziale, come non è mutata la natura (φύσις) della divinità unendosi al corpo umano e prendendo il nome della carne a noi consostanziale»<sup>23</sup>. Il tutto poi è «una realtà unica», dice Apollinare in un brano poco sopra il passo da noi citato. D'altra parte è nota l'espressione cara al vescovo di Laodicea: «Egli è una sola persona (πρόσωπον), una sola ipostasi (ὑπόστασις), tutto uomo e tutto Dio (ὁλος ἄνθρωπος, ὁλος θεός)»<sup>24</sup>. Quindi anche il vescovo di Laodicea non aveva esitato a indicare con il termine «natura» la carne di Cristo.

Da quanto fin qui esposto, ci sembra utile trarre una prima conclusione. Cirillo ammette senza ombra di dubbio un corpo reale in Cristo, ammissione questa essenziale per non vanificare l'azione salvifica del Verbo stesso. Però indubitabilmente è sempre e soltanto il Verbo che compie tale opera. Quale sia allora la funzione effettiva del corpo e come questo corpo si relazioni con il

---

evidenza da M.Simonetti, *Alcune osservazioni sul monofisismo di Cirillo d'Alessandria*, in «Augustinianum», XXII, 3 p.495, n.8.

<sup>20</sup> PG 77, col. 572 A.

<sup>21</sup> PG 77, col. 576 C.

<sup>22</sup> In Bellini, op.cit., p.51.

<sup>23</sup> *ibidem*.

<sup>24</sup> In Bellini, op.cit., p.61.

Verbo sono questioni che restano fortemente nel vago. Cirillo di fatto affastella un gran numero di affermazioni, ma non offre alcuna spiegazione. Resta tuttora valido quanto ha messo in luce il Jouassard. Secondo lo studioso l'intuizione fondamentale di Cirillo, in questa fase del suo pensiero (ma riteniamo perdurerà anche nel suo pensiero posteriore), consiste nel fatto che «entre divinité et humanité ... Cyrille découvre une distance incommensurable qui jamais ne sera comblée par l'union réalisée, mais ... il est convaincu que ces deux réalités n'appartiennent pas au Saveur de la même manière»<sup>25</sup>.

Quasi venti anni dopo questa *Lettera*, Cirillo ha occasione di scrivere due missive al vescovo di Diocesarea, Succenso. Ormai la controversia nestoriana si era vittoriosamente conclusa per Cirillo; aveva anche trovato un onorevole compromesso coi vescovi antiocheni, grazie al quale in qualche modo, faticosamente, si era pervenuto alla pace ecclesiastica, fortemente voluta dal potere politico. Possiamo quindi ritenere che le due *Lettere* in questione ci offrano l'opportunità di cogliere il pensiero maturo dell'Alessandrino in campo cristologico.

Nella *Prima lettera a Succenso*<sup>26</sup> Cirillo affronta subito la questione che in uno scritto a noi non pervenuto, Succenso aveva posto, cioè «se bisogna o non bisogna parlare di due nature in Cristo»<sup>27</sup>. Il problema reale posto da Succenso è con tutta evidenza l'uso del termine φύσις, «natura», applicato al corpo di Cristo. Nella sua esposizione l'Alessandrino risponde puntualizzando «che uno solo è il Figlio, Cristo e Signore, cioè il Verbo da Dio Padre» e che «c'è un solo Figlio, un solo Signore, Gesù Cristo, sia prima dell'incarnazione sia dopo l'incarnazione»<sup>28</sup>. In quanto alla carne del Cristo, essa è «dalla santa Vergine», perchè «è stato generato da lei secondo la carne». Pertanto la carne di Cristo era «proprio sua, come il nostro corpo è certamente nostro»<sup>29</sup>. E poco più sotto, sintetizzando il suo pensiero, Cirillo afferma: «perciò ... se consideriamo il modo del suo divenire uomo, vediamo che due nature (δύο φύσεις) si sono incontrate tra di loro, secondo un'unione (καθ' ἑνωσιν) indivisibile»<sup>30</sup>. Risalta immediatamente come Cirillo non abbia mutato nè il contenuto nè la terminologia rispetto

<sup>25</sup> J.Jouassard, op.cit., p.179.

<sup>26</sup> Per la *Prima Lettera a Succenso* cfr. ACO 1,1,6,pp.151-157 ( PG 77, col. 228-237, ove è indicata come *Lettera XLV* ). La *Seconda Lettera a Succenso* in ACO 1,1,6,pp.157-162 ( PG 77, 237-245, con l'intestazione *Lettera XLVI* ). Di altrettanto grande importanza per il pensiero cristologico di Cirillo nel periodo successivo al 433 sono le *Lettere* a Acacio, a Eulogio e il trattatello *Sul Credo*. È di prossima pubblicazione presso l'editrice Città Nuova una nostra traduzione (corredata da introduzione e note) di *Lettere Cristologiche* di Cirillo d'Alessandria.

<sup>27</sup> *Prima a Succ.*, 2

<sup>28</sup> ibidem, 4.

<sup>29</sup> ibidem.

<sup>30</sup> ibidem, 6.

alla *Lettera pasquale per il 420*, compreso l'elemento apollinarista, che quella *Lettera* conteneva. Inoltre ancora una volta egli fa uso del termine «natura» anche per la carne di Cristo, ma sempre in modo estremamente limitativo, in quanto «dopo l'unione non dividiamo le nature l'una dall'altra, nè tagliamo in due figli l'unico e indivisibile, ma affermiamo un solo Figlio e, come hanno detto i Padri, un'unica natura incarnata del Verbo»<sup>31</sup>. Poco importa che «i Padri» a cui Cirillo sta facendo riferimento sia uno solo: ancora Apollinare, sebbene in uno scritto che l'Alessandrino ritiene di Atanasio. Questa formula non è però una semplice espressione come le altre, pure importanti, che Cirillo ha mutuato dal vescovo di Laodicea; e non solo perchè essa campeggia in tutta questa *Lettera* e nella seguente. Infatti, se riportiamo al significato effettivo il ragionamento di Cirillo è indubitabile che l'ammissione delle due nature è solo una distinzione *noetica*, razionale, astratta. Il Cristo non è altri se non il Verbo, che, come era stato detto circa venti anni prima nella *Lettera Pasquale per il 420*, assume il nome di Cristo in quanto «unto» e il nome di Gesù in quanto «salva il popolo»<sup>32</sup>. L'incarnazione quindi è per Cirillo solo un modo di essere del Verbo che prima è «semplice», γυμνός<sup>33</sup>, e poi diviene «incarnato»<sup>34</sup>. Infatti nella *Seconda Lettera a Succenso* spiega cosa intenda con «natura incarnata»: «dicendo *incarnata* tutto il ragionamento intende l'economia con la carne»<sup>35</sup>. Si ritorna a quanto detto nella *Lettera Pasquale* da noi presa come riferimento; lì Cirillo afferma infatti che Paolo riconosce Cristo come «unico e medesimo, anche se ora come Verbo, ora come uomo, *per l'economia con la carne*»<sup>36</sup>. Poco sotto il pensiero dell'Alessandrino appare più chiaro e il riferimento tra i due brani, che pur tanto distano per anni, risulta più aderente: «e si fece progenie di Abramo – come è scritto – affinché, in tutto simile ai fratelli, vincessse la morte quando divenne uomo: a questo guarda tutto intero lo scopo dell'economia con la carne»<sup>37</sup>. Nella *Seconda Lettera a Succenso* riscontriamo non solo il medesimo pensiero, ma anche gli stessi riferimenti biblici: «[si è incarnato] prendendo il seme d'Abramo, facendosi simile in tutto ai fratelli»<sup>38</sup>.

Se la sostanza del pensiero cristologico appare identica tra il Cirillo della *Lettera Pasquale per il 420* e il Cirillo delle due *Lettere a Succenso*, è innegabile

---

<sup>31</sup> La formula è in Apollinare, *A Gioviano*, 1 ( in Bellini, p.95 ). Si veda anche Polemone, *Contro Timoteo*, in Bellini, p.127.

<sup>32</sup> Cfr. PG 77, col. 568 C.

<sup>33</sup> PG 77, col. 568 C.

<sup>34</sup> *Prima a Succ.*, 6

<sup>35</sup> *Seconda a Succ.*, 2.

<sup>36</sup> PG 77, col. 572 C.

<sup>37</sup> PG 77, col. 576 C.

<sup>38</sup> *Seconda a Succ.*, 2

che lungo l'arco del tempo in cui si è sviluppata la controversia – prima con Nestorio, poi coi vescovi antiocheni e, ancora, in seguito alla *Formula d'Unione* del 433, a causa delle spiegazioni che dovette dare ai suoi stessi sostenitori – molto si è affinato il linguaggio del vescovo alessandrino. Egli non usa più termini che richiamano un certo fisicismo dell'incarnazione e dell'unione tra il Verbo e la carne. La sua scelta va a termini molto più aderenti al suo pensiero effettivo. Così ad indicare l'unione tra il corpo e il Verbo abbandona quasi del tutto σύννοδος e preferisce ἕνωσις. Questo termine, privilegiato anche da Apollinare e dai suoi discepoli come scrive lo Scipioni «non ha nemico più radicale del “numero”, che è appunto una collezione di cose esistenti individualmente e separatamente... Applicata all'incarnazione, la nozione richiede necessariamente la più assoluta unità nel Cristo»<sup>39</sup>. Oppure, come nella *Seconda Lettera a Succenso*, fa uso del termine σύνθεσις che, come dice sempre lo Scipioni, «produce il suo effetto di unificazione non nell'ordine dell'essenza, ma solo nell'ordine dell'esistenza»<sup>40</sup>. Ma anche σύνθεσις è termine caro a Apollinare. La stessa attenzione con cui Cirillo ripetutamente si affanna a precisare che questa unità avviene senza «mescolanza» – μίξις – e senza «confusione» – κρᾶσις –, rafforza sempre più la convinzione che Cirillo, parlando di «un'unica natura incarnata di Cristo», intenda sempre la natura del Verbo<sup>41</sup>.

Da quanto abbiamo fin qui detto ci sembra di dover affermare che Cirillo ha sempre mantenuto saldo il suo pensiero cristologico, che per altro mutuava da Atanasio. Se di evoluzione possiamo parlare, essa si limita ai ragionamenti dimostrativi, indubbiamente più accurati nelle due *Lettere a Succenso*, e all'uso più attento dei termini. Resta inalterata la sostanza del pensiero. Resta anche inalterata la sua dipendenza culturale da Apollinare, anche se il vescovo alessandrino riteneva che si trattasse di Atanasio. Come acutamente osserva lo Scipioni «con i termini è tutto un modo di vedere ad essere assunto, che non potrà non creare serie difficoltà di intesa e di comprensione nell'incontro tra culture e linguaggi filosofici diversi quale avverrà nella controversia nestoriana»<sup>42</sup>.

Questa citazione dallo Scipioni e i riferimenti a Apollinare non ci permettono di sfuggire alla domanda cruciale: fu Cirillo un monofisita *ante litteram*? Con quanta ragione Eutiche e i suoi discepoli si riferivano a Cirillo come loro ispiratore? La risposta è già in quanto sopra abbiamo affermato: per Cirillo esiste un'unica, vera natura del Verbo incarnato, cioè solo quella divina. La riflessione cristologica di Cirillo è troppo preoccupata di salvaguardare questa convinzione;

<sup>39</sup> L. Scipioni, *Nestorio e il Concilio di Efeso*, Milano 1974, p.371 s.

<sup>40</sup> L. Scipioni, op.cit., p.372.

<sup>41</sup> Cfr. L. Scipioni, op.cit., p. 373.

<sup>42</sup> L. Scipioni, op.cit., p.373.

parimenti è manchevole di una filosofia e di un linguaggio in grado di giustificare in che modo il corpo di Cristo sia un vero corpo e non solo qualcosa che egli ammette solo teoricamente (forse sarebbe meglio dire «astrattamente»), come riafferma ancora nella parte finale della *Seconda Lettera a Succenso*<sup>43</sup>; la semplice affermazione di esistenza della carne in Cristo non significa darsene una giustificazione razionale e teologica.

---

<sup>43</sup> *Seconda a Succ.*, 5.



CARMELA MANDOLFO

L'INFLUSSO DI GIROLAMO SUL *DE IDOLIS* (INSTR. II)  
DI EUCHERIO DI LIONE

Con la presente indagine, che si inquadra in una ricerca più vasta, a cui sto lavorando, sulle fonti di Eucherio di Lione<sup>1</sup>, si intende mettere in rilievo l'influsso esercitato da Girolamo sul capitolo *De idolis* del II libro delle *Instructiones*, sia a livello esegetico che linguistico.

Dopo avere specificato che il termine *idola* è di origine greca, corrispondente al latino *simulacra* – *Idola simulacra, Graecum est*<sup>2</sup> – Eucherio spiega che *Belphegor quod interpretatur simulacrum ignominiae, idolum est. Mob, hunc Latini Priapum appellant* (155, 10-12).

Anzitutto, al posto di *Belphegor*, lezione del codice *S* (= Sessorianus 77),

---

<sup>1</sup> Cf. C. Mandolfo, *Osservazioni sull'esegesi di Eucherio di Lione*, "Annali di Storia dell'Esegesi" 6, 1989, passim; Ead., *Le Regole di Ticonio e le "Quaestiones et responsiones" di Eucherio di Lione*, "Annali di Storia dell'Esegesi" 8, 1991, pp. 535-546; Ead., *L'influsso delle "Hebraicae quaestiones in libro Geneseos" di Girolamo sulle "Instructiones" di Eucherio di Lione*, in *Scritti classici e cristiani offerti a Francesco Corsaro*, II, Catania 1994, pp. 435-453; Ead., *Sulle fonti di Eucherio di Lione: l'influsso dei Commentarioli in psalmos di Girolamo sul I libro delle Instructiones*, in *Esegesi, parafrasi e compilazione in età tardoantica*. Atti del III Convegno dell'Associazione di Studi Tardoantichi, Pisa 7-9 Ottobre 1993, Napoli 1995, pp. 249-271; Ead., *L'influsso geronimiano sulla terminologia del "De vestibus" (Instr. II) di Eucherio di Lione*, "Orpheus", N. S. 16, 1995, pp. 441-448; Ead., *L'influsso di Girolamo sul "De locis" e sul "De fluminibus uel aquis" di Eucherio di Lione (Instr. II)*, "Orpheus", N. S. 18, 1997, pp. 504-520.

<sup>2</sup> Citiamo dall'edizione di C. Wotke, *Sancti Eucherii Lugdunensis Formulae spiritalis intelligentiae, Instructionum libri duo, Passio Agaunensium martyrum, Epistula de laude heremi. Accedunt Epistulae ab Saluiano et Hilario et Rustico ad Eucherium datae*. Recensuit et commentario critico instruit C. W., I, CSEL 31, Vindobonae 1894: il primo numero si riferisce alla pagina, il secondo al rigo: 155, 10. Cf. Hier., in *Os.* 3,14, 5/9 (CChL 76 [1969], p. 157, 189): *dimitte idola, simulacra contemne*; in *Is.* 16,57,5 (CChL 73 A [1963], p. 645, 44-46): *Isti uocant eos quos deceperunt ad idola, siue ad simulacra dogmatum suorum*; in *Soph.* 2,8/11 (CChL 76 A [1970], p. 688, 446-450): *et disperdet omnia dogmata, id est deos eorum, et diuersarum gentium idola, ut postquam simulacra, quae de suo sibi sensu composuerant, euersa fuerint, conuertantur gentes ad Dominum, et unusquisque in loco suo adoret eum quem nesciebat ante*.

proponiamo – anche sulla base della fonte, di cui diremo – di leggere *Beelphegor*, lezione – pur con qualche variante ortografica – del cod. *P* (= Parisinus 9550: *Beelfegor*), anteriormente alla correzione di *m.* 2, che ha depennato la prima *e*, nonché dei codd. *A* (= Augiensis 218: *Beelfegor*), *V* (= Vaticanus 552: *Beelfaegor*), *G* (= Parisinus 9380: *Beelphegor*): il Wotke erroneamente registra in apparato soltanto *belfegor* come lezione di *P*.

Inoltre, proponiamo di accogliere *Moab*, lezione tramandata concordemente dalla tradizione manoscritta nota al Wotke, ma non accolta, né registrata in apparato, e di interpungere in modo diverso dall'editore, e cioè:

*Beelphegor quod interpretatur simulacrum ignominiae, idolum est Moab; hunc Latini Priapum appellant.*

La fonte, anche a livello sintattico, è senza dubbio Girolamo in *sit. et nom.*, p. 45, 17-19 Klostermann<sup>3</sup> (= 101, 28-30 Lag, p. 136 de Lagarde<sup>4</sup>):

*Beelfegor, quod interpretatur simulacrum ignominiae. est autem idolum Moab cognomento Baal super montem Fogor, quem Latini Priapum uocant.*

Lo stesso Girolamo in *in Os.* 2,9,10 (ediz. cit., p. 98, 244-245) così si esprime:

*Beelphegor idolum Moabitarum, quem nos Priapum possumus appellare<sup>5</sup>.*

A proposito di

*Beel*, quod interpretatur uetustas, idolum est Babyllonium; fuit uero hic idem Belus pater Nini regis Assyriorum (155, 12-14),

proponiamo anzitutto – al posto di *Beel* – di leggere *Bel*, lezione tramandata concordemente dai codici utilizzati dal Wotke<sup>6</sup> – tranne che da *G*, di cui però in apparato non è registrata l'omissione del termine –, ma non accolta dall'editore: *Bel* è, infatti, l'esatta dizione ebraica, come sottolinea Girolamo in *in Os.* 1,2,16.17 (ediz. cit., p. 28, 392-408):

*Primum omni Asiae regnasse Ninum, Beli filium, omnes et Graecae et Barbarae narrant historiae; qui apud Assyrios Ninum sui nominis condidit ciui-*

<sup>3</sup> Eusebius, *Das Onomastikon der biblischen Ortsnamen*, hrsg. von E. Klostermann, Hildesheim 1966 (1904): è noto che il Klostermann impone a Girolamo l'ordine di Eusebio.

<sup>4</sup> *Onomastica sacra* Pauli de Lagarde studio et sumptibus alterum edita, Gottingae 1887: il numero che precede la sigla Lag si riferisce alla pagina - con il relativo rigo - indicata al margine dell'edizione del 1887<sup>2</sup>.

<sup>5</sup> Cf. anche Hier., in *Os.* 1,4,14 (ediz. cit., p. 45, 262-264): *Istiusmodi idolatria erat in Israel, colentibus maxime feminis Beelphegor ob oscoeni magnitudinem, quem nos Priapum possumus appellare; cf., altresì, in Is.* 8,25,9/12 (ediz. cit., p. 328, 33-38): *Igitur sermo propheticus licet de consummatione mundi generaliter texat uaticinium, tamen ne praesentia omnino uideatur negligere, nominat Moab, qui fuit inimicus Israel, in tantum ut faceret eos fornicari cum Medianitis, et consecrari idolo Beelphegor, qui interpretatur Priapus.*

<sup>6</sup> Non dal solo codice *S*, come risulta dall'apparato.

tatem, quam Hebraei uocant Niniuen.... Hic aduersus Zoroastrem magnum, regem Bactrianorum, forti certamine dimicauit; et in tantam peruenit gloriam, ut patrem suum Belum referret in Deum, qui Hebraice dicitur Bel et in multis prophetis, maximeque in Daniele iuxta Theodotionem, sub idolo Babylonis, hoc appellatur nomine. Hunc Sidonii et Phoenices appellant Baal; eadem enim inter beth et lamed litteras consonantes, ain uocalis littera ponitur, quae iuxta linguae illius proprietatem nunc Beel, nunc Baal legitur.

In questo caso Eucherio fonde più fonti geronimiane: *nom. hebr.* 49, 22-23 Lag (CChL 72 [1959], p. 120):

Bel uestustas siue absque;

*nom. hebr.* 53, 21 Lag (ediz. cit., p. 126) e 56, 5 Lag (ediz. cit., p. 129):

Bel uestustas;

*sit. et nom.*, p. 59, 11 Klostermann (= 107, 29 Lag, p. 141 de Lagarde):

Bel idolum Babylonium;

e – oltre al citato commento in *Os.* – in *Ezech.* 7,23,11/21 (CChL 75 [1964], p. 308, 916-918):

idolum enim Baal siue Bel et, ut apertius dicam, Belis Assyriorum religio, est consecrata in honorem patris a Nino Beli filio<sup>7</sup>.

A proposito di

Adramelech idolum Assyriorum, quod etiam Samaritae coluerunt (155, 14-15),

la fonte è Girolamo in *sit. et nom.*, p. 37, 13 Klostermann (= 98, 5-6 Lag, p. 133 de Lagarde), anche per quanto riguarda l'andamento sintattico:

Adramelech idolum Assyriorum, quod et Samaritae uenerati sunt.

Allorché Eucherio asserisce:

Astarten quod in Latinum sonat facturam superfluam, idolum Sydoniorum dicunt (155, 15-16),

in riferimento a 1 *Reg.* 11,5 – *sed colebat Salomon Astarthen deam Sidoniorum* – attinge senza dubbio a Girolamo *nom. hebr.* 25, 3-4 Lag (ediz. cit., p. 90):

Astarten facturam superfluam, id est ποίησιν περιττήν.

Anche per

Beelzebub interpretatur uir muscarum (155, 16-17),

la fonte è Girolamo *nom. hebr.* 66, 11-13 Lag (ediz. cit., p. 142):

Beelzebub habens muscas aut uir muscarum. In fine ergo nominis B littera

---

<sup>7</sup> Cf. anche Hier., in *Ier.* 4,59,4 (CChL 74 [1960], p. 226, 17-20): Huiusmodi autem prophetatio non est in nomine domini, sed in nomine Bahal, quod proprie idolorum Sidoniorum est siue Babylonium et uicino nomine appellatur Bel; in *Is.* 13,46,1.2 (ediz. cit., p. 515, 11-12): Cecidit, siue confractus est Bel, quem Graeci Belum, Latini Saturnum uocant.

legenda est, non L. Musca enim zebub uocatur<sup>8</sup>.

Riguardo a

Diabolus deorsum fluens, Graece uero criminator dicitur (155, 17-18), la fonte è ancora Girolamo, di cui Eucherio combina due passi:

Diabolus deorsum fluens (*nom. hebr.* 80, 16 Lag: ediz. cit., p.160)

e

Diabolus defluens. Graece uero dicitur criminator (ibid. 61, 9 Lag: ediz. cit., p. 135).

Allorché Eucherio commenta

Satana in Latinum sonat aduersarius siue transgressor (155, 18-19), attinge a Girolamo *nom. hebr.* 66, 4-5 Lag (ediz. cit., p. 142):

Satan aduersarius siue transgressor<sup>9</sup>.

Nel considerare

Syrenae in Esaia (*Is.* 13,22) daemones aut dracones magni, cristati pariter ac uolantes, ut a quibusdam putatur (155, 19-20), si rifà a Girolamo in *Is.* 5,13,21,22 (ediz. cit., p. 166, 20-23):

Sirenae autem thennim uocantur, quas nos aut daemones aut monstra quaedam, uel certe dracones magnos interpretabimur, qui cristati sunt et uolantes.

Nella spiegazione

Vlulae in Esaia (*Is.* 13,22) ab omni translatione nomine ipso Hebraeo Ihihim appellantur, septuaginta tantum interpretes pro his onocentauros in translatione posuerunt; sunt qui ululas putent aues esse nocturnas ab ululatu uocis quem efferrunt, quas uulgo cauannos dicunt (155, 21-25), la fonte è in parte Girolamo.

Infatti, l'esegeta di Stridone in *in Is.* 5,13,21,22 (ediz. cit., p. 166, 19-20) così spiega:

Pro ululis quoque omnes ipsum uerbum Hebraicum iim, soli LXX onocen-

<sup>8</sup> Si veda anche Hier., in *Matth. I* nel commento a *Matth.* 10,25 (CChL 77 [1969], p. 70, 1679-1685): *Si paterfamilias beelzebub uocauerunt quanto magis domesticos eius.* Beelzebub idolum est Accaron quod uocatur in Regum uolumine idolum muscae. Beel ipse est bel siue baal, zebub autem musca dicitur. Principem ergo daemoniorum expurcissimi idoli appellabant uocabulo qui musca dicitur propter immunditiam quae exterminat suauitatem olei.

<sup>9</sup> Cf. anche Hier., *quaest. hebr. in gen.* a proposito di *Gen.* 26,21: *Et foderunt puteum alterum et altercati sunt etiam super eo: et uocauit nomen eius Inimicitiae.* Pro inimicitiiis, quod Aquila et Symmachus τὴν ἀντικειμένην et ἐναντίωσιν transtulerunt, id est aduersum atque contrarium, in hebraeo habet satanan. Ex quo intellegimus satanan contrarium interpretari (42, 3-7 Lag: CChL 72, ediz. cit., p. 33). Si veda anche *nom. hebr.* 43, 13 Lag (ediz. cit., p. 112): Satan contrarius siue aduersarius; ibid. 60, 3 Lag (ediz. cit., p. 134): Satan aduersarius.

tauros transtulerunt<sup>10</sup>.

Il termine onomatopeico *ulula*, connesso chiaramente col verbo *ululare*, è richiamato da Varrone, *ling.* 5,75; mentre troviamo la denominazione di *cavannus* in Schol. Verg. Bern. *ecl.* 8,55:

ululae aves...cuius deminutivum est ulluccus, sicut Itali dicunt, quam avem Galli cavannum nuncupant.

Riguardo a

Lamina in Esaia (*Is.* 34,14) genus monstri, ut quidam adfirmant (155, 25-156,1),

proponiamo anzitutto di leggere non *lamina*, bensì *lamia*, lezione tramandata concordemente dalla tradizione manoscritta nota al Wotke, ma non accolta, né registrata in apparato.

Girolamo in *in Is.* 10,34,8/17 (ediz. cit., p. 422, 76-78) così chiarisce:

...lamiam (quae Hebraice dicitur lilith; et a solo Symmacho translata est lamia, quam quidam Hebraeorum ἐπὶνὸν, id est furiam, suspicantur).

Allorché Eucherio spiega

Pilosi in Esaia (*Is.* 13,21) daemonum genera; nonnulli hos etiam doctissimorum incubones uel satyros aut quosdam siluestres homines intellegendos putauerunt (156, 1-3),

attinge a Girolamo, il quale in *in Is.* 5,13,21.22 (ediz. cit., p. 166, 16-18), a proposito di *Pilosi saltabunt ibi*, commenta:

uel incubones, uel satyros, uel siluestres quosdam homines, quos nonnulli fatuos ficarios uocant, aut daemonum genera intellegunt.

Concludendo, Eucherio nel *De idolis* attinge senza dubbio a Girolamo sia a livello esegetico, usando talvolta la tecnica a mosaico, cioè combinando più passi dell'esegeta di Stridone, sia a livello linguistico, riproducendone spesso il lessico e la struttura sintattica.

---

<sup>10</sup> Cf. anche Hier., *in Is.* 6,14,1 (ediz. cit., p. 235, 51-54): Pro onocentauris quoque, quos soli LXX interpretati sunt, imitantes gentilium fabulas, qui dicunt fuisse hippocentaurus, tres reliqui interpretes ipsum posuere uerbum Hebraicum iim quod nos in ululas uertimus.



MARIA GRAZIA MARA

NOTA SULLA UTILIZZAZIONE AGOSTINIANA  
DI FIL 1, 15-18 NELLA POLEMICA DONATISTA

Il tema che Paolo affronta in Fil 1, 15-18 concerne la predicazione e il progresso del vangelo. Dopo un breve riferimento alle sue catene, Paolo dichiara che esse sono state di utilità per la diffusione del vangelo, perché hanno reso manifesto che egli è 'in catene per Cristo', e ciò ha accresciuto il coraggio dei cristiani nell'annunciare la parola di Dio. Tra questi annunciatori, Paolo distingue coloro che predicano Cristo per zelo, e sono la maggioranza, e coloro che lo predicano per motivi non retti, per invidia o 'spinti da spirito di parte'. Il comportamento degli uni e degli altri sembra essere determinato dal diverso rapporto che avevano con lui e quindi dal giudizio che davano della sua prigionia<sup>1</sup>.

Nella comunità cristiana della città in cui Paolo si trova prigioniero<sup>2</sup> vi sarebbero dunque alcuni che accettano la sua autorità e considerano la sua prigionia feconda per la diffusione e la difesa del vangelo, e altri che sembrano invece avere delle perplessità sulla sua autorità e sulla sua persona. Il testo di Fil 1, 15-

---

<sup>1</sup> Cf. R. Fabris, *Lettera ai Filippesi. Struttura, commento e attualizzazione*, Bologna 1983, p. 41.

<sup>2</sup> Sul luogo di redazione della Lettera e quindi sul luogo della prigionia di Paolo esistono ancora pareri diversi. Propende per la collocazione romana della Lettera, scritta tra il 61-63, S. Cipriani, *Le lettere di Paolo*, Assisi 1991<sup>7</sup>, pp. 595-596, sulla base di quanto riferito in At 28, 16-31 e della tradizione, prevalsa fino al XVIII s., che si richiamava alla lezione 'scritta da Roma per mezzo di Epafrodito', presente in diversi manoscritti della lettera ai Filippesi. L'ipotesi della redazione della Lettera nella città di Corinto, e quindi della detenzione al 50, è stata sostenuta da S. Docks, *Lieu et date de Philippiens*, «Rev. Bén.» 80, 1973, pp. 230-246. L'ipotesi della redazione della Lettera e della prigionia di Paolo a Cesarea, tra il 58 e il 60, è stata sostenuta da W.G.Kummel, *Introduction to the New Testament*, London 1973, pp. 328-329. Ai nostri giorni sembra affermarsi l'ipotesi secondo cui Filippesi sarebbe stata redatta ad Efeso durante una prigionia lì sostenuta dall'apostolo: cf. *Lettera ai Filippesi*, a cura di R. Penna, in AA.VV., *Le Lettere di Paolo*, Torino 1981, pp. 163-175, particolarmente la nota ai versetti 12-18; R. Fabris, op. cit., pp. 17-19; G. Barbaglio, *Paolo di Tarso e le origini cristiane*, Assisi 1985, pp. 200-202; M. Masini, *Filippesi, Colossesi, Efesini, Filemone, le lettere della prigionia*, Brescia 1987, p. 29.

18 allude infatti alla evangelizzazione compiuta da questi ultimi con una terminologia che lascia percepire le riserve nutrite dall'apostolo nei loro confronti<sup>3</sup>, riserve che sembrano però riferirsi non al contenuto della predicazione, ma ai sentimenti che li muovevano nel predicare, approfittando della prigionia di Paolo.

L'identità di costoro, che predicano per motivi non retti, è difficile da stabilire; solo è possibile avanzare delle ipotesi. Sembra che non si tratti di giudaizzanti, ma piuttosto di cristiani che, trovandosi a disagio nell'annunciare Cristo alla presenza di Paolo, approfittano della sua condizione di prigioniero per farlo; costoro potrebbero anche essere dei predicatori itineranti i quali, in tale circostanza, trovano spazio per la propria predicazione<sup>4</sup>. Come testimoniano le espressioni: *Τί γάρ; πλὴν ὅτι παντὶ τρόπῳ, εἴτε προφάσει εἴτε ἀληθείᾳ, Χριστὸς καταγγέλλεται*, non sarebbe in gioco la purezza della dottrina annunciata, ma la rettitudine d'intenti che conduce costoro a predicare. Per questo Paolo può dichiarare che, nonostante tutto, è per lui ugualmente motivo di gioia quanto accade: infatti egli se ne rallegra.

Secondo l'esegesi moderna Paolo opererebbe una distinzione riguardo all'unità tra comunione di fede nella predicazione e dissensi che sorgono tra i diversi gruppi di predicatori: la prima è essenziale per rimanere nell'unità; i secondi la disturbano ma non è detto che la infrangano; nella comunione di fede, tutti i predicatori riconoscono Cristo come unico fondamento di salvezza; nei dissensi, si rendono manifesti i sentimenti più o meno nobili dei predicatori e i modi con cui culture e sensibilità diverse traducono l'annuncio<sup>5</sup>.

Ho già avuto modo di segnalare come le prime occorrenze di Fil 1, 15-18, in scritti di autori ecclesiastici, si siano avute in Africa, con Tertulliano, che confutava l'interpretazione marcionita, e con Cipriano, che polemizzava con quella che ne davano Stefano e chi aveva autorità nella chiesa di Roma, interpretazione orientata a far ritenere valido il battesimo amministrato dagli eretici<sup>6</sup>.

Per confutare la prassi donatista di reiterare il battesimo, Agostino affronterà più volte l'interpretazione di Fil 1, 15-18.

Nel *Contra litteras Petiliani*, opera composta tra il 398 e il 401, tra le obiezioni poste alla chiesa cattolica da parte di Petiliano, vescovo donatista di Cirta, una ha, come punto di partenza, l'espressione di Paolo in Fil 1, 18: *Quoquo*

<sup>3</sup> Cf. Fil 1,15: *διὰ φθόνον καὶ ἔριν*; Fil 1,17: *ἐξ ἐριθείας*; Fil 1,18: *προφάσει*.

<sup>4</sup> Ho già avuto modo di accennarvi nel mio *Storia ed esegesi nell'interpretazione di Phil 1,14-18*, in 'Studi in onore di B. Ullianich', in corso di stampa.

<sup>5</sup> Più volte Paolo ha mostrato interesse a rilevare tale distinzione, cf. Gal 2,1-10; 1Cor 1,1; 1,12; 3,3-4.

<sup>6</sup> Cf. il mio *Storia ed esegesi*, cit.



*modo Christus annuntietur*. Petiliano denuncia il comportamento dei cattolici che perseguitano i donatisti per ostacolarli nella loro predicazione, allontanandosi così dall'insegnamento dell'apostolo<sup>7</sup>. Nel rispondergli Agostino tende a mostrare come sia proprio l'insegnamento paolino, a cui Petiliano si richiama, a contraddire la dottrina donatista sul battesimo. Rileva infatti come l'annuncio fatto da coloro i cui sentimenti Paolo non approva, eppure non ostacola, sia santo, casto e vero; infatti, anche se in essi non vi è carità, *tamen erat Christi praedicatio*, e di questo Paolo non può non rallegrarsi. Ora, sia che Petiliano consideri costoro dentro la chiesa sia che li consideri fuori, dovrà riconoscere che se Paolo non li allontana dalla predicazione è perché vi riconosce la santità del nome di Cristo. E Agostino, passando dal tema della predicazione di Fil 1, 15-18 a quello dei sacramenti, sostiene che l'atteggiamento di Paolo è quello fatto proprio dai cattolici quando riconoscono la validità del battesimo degli eretici; mentre non così si comportano i donatisti, i quali, reiterando il battesimo, oltraggiano quel nome di Cristo che pur hanno riconosciuto presente anche negli eretici, cioè nei cattolici che essi considerano tali.

Verso il 400 Agostino viene a conoscenza dell'*Epistula ad Tyconium* con la quale Parmeniano, successore di Donato e nuovo capo dello scisma, invitava il suo corrispondente a ritrattare quel concetto di chiesa estesa in tutto il mondo, popolata di buoni e cattivi, i quali però non contagiano i buoni con la loro malvagità, che contraddiceva la ecclesiologia dei donatisti e la loro conseguente dottrina sui sacramenti. Nel *Contra epistulam Parmeniani* Agostino dunque confuta quanto era scritto nella lettera inviata a Ticonio. Egli affronta il tema del battesimo partendo da Gv 20, 21-23: *sicut misit me Pater et ego mitto vos. Haec cum dixisset, insufflavit et ait illis: accipite spiritum sanctum. Si cui dimiseritis peccata dimittentur et si cui tenueritis tenebuntur*, passo che avrebbe potuto esser compreso da Parmeniano nel senso di una conferma di quella dottrina sui sacramenti, che riduceva questi ad azioni meramente umane. Recuperando e analizzando ogni espressione del passo, Agostino precisa che è in forza dello Spirito santo, insufflato su coloro che Cristo ha inviato, che costoro hanno il potere di rimettere o meno i peccati. E avvalora la sua interpretazione con il richiamo a Mt 10,20: *non enim vos estis qui loquimini, sed Spiritus sanctus qui in vobis est*. Poi, mediante i riferimenti a Sap 1,5 e 1Cor 9,17, Agostino mostra come lo Spirito santo non si ritiri dall'agire di quanti compiono, ipocritamente, quelle azioni sacramentali che andranno a beneficio di chi le riceve; saranno invece esclusi da tale beneficio proprio coloro che ipocritamente avranno amministrato i sacramenti<sup>8</sup>. Per estendere

<sup>7</sup> Cf. *Contra litt. Pet.* II, LXXXI. 179.

<sup>8</sup> Cf. *Contra ep. Parm.* II, XI. 24.

alla efficacia della predicazione la efficacia sacramentale operata dallo Spirito nonostante l'indegnità del ministro, Agostino richiama l'insegnamento di Cristo in Mt 23,3: *quae dicunt facite, quae autem faciunt facere nolite. Dicunt enim et non faciunt* e la testimonianza di Paolo in Fil 1, 15-18. Fa così notare che, anche se l'intenzione di quanti predicano non è pura, purché sia veramente annunciato Cristo, l'apostolo lascia che essi predichino, in vista della salvezza di quanti li avrebbero uditi, perché: *sic eorum fictionem fugiebat Spiritus Sanctus, ut eorum non desereret ministerium quo per eos Christus praedicabatur, non solum permittit ut faciant, sed etiam gaudet quia faciunt*<sup>9</sup>. E conclude osservando come ben diversamente si fosse invece espresso Paolo in Gal 1,9<sup>10</sup> e 1Tim 1,3<sup>11</sup>, quando si era opposto a quanti, predicando, non annunciavano il Cristo, ma false dottrine.

Sempre intorno al 400, poco dopo il *Contra epistulam Parmeniani*, Agostino scriveva il *De baptismo* per trattare in modo esauriente il tema del battesimo. Non solo vi confutava la dottrina donatista relativa a questo sacramento, ma si soffermava anche a ragionare *de beatissimi martyris Cypriani auctoritate*, autorità con la quale i donatisti pretendevano di avallare la loro dottrina<sup>12</sup>. È proprio esaminando come i donatisti intendessero il pensiero di Cipriano sulla controversa questione, che Agostino cita Fil 1,18: *verumtamen omni modo sive per occasionem sive per veritatem Christus adnuntietur*<sup>13</sup>. Dopo aver riportato il passo dell'epistola di Cipriano<sup>14</sup>, in cui questi contestualizzava il testo paolino per confutarne l'utilizzazione che ne faceva Stefano a favore del battesimo degli eretici, Agostino non ne giudica direttamente il contenuto, forse per non dover dissentire esplicitamente dalla posizione del grande vescovo da tutti ritenuto santo, ma si limita a leggere, nelle sue parole, un invito a distinguere *inter eos qui foris mali sunt et eos qui intus mali sunt*<sup>15</sup>, cioè tra i 'cattivi' che sono fuori della chiesa e i 'cattivi' che sono nella chiesa. Del pensiero di Cipriano, Agostino evidenzia e utilizza poi la sua ripetuta denuncia dei sentimenti di invi-

<sup>9</sup> *Contra ep. Parm.* II, XI. 24.

<sup>10</sup> Gal 1,9: *si quis vobis evangelizaverit praeter id quod acceperitis, anathema sit*, in *Contra ep. Parm.* II, XI. 24.

<sup>11</sup> 1 Tim 1,3: *sicut rogavi te, ut sustineres Ephesi, cum irem in Macedoniam, ut denuntiares quibusdam ne aliter docerent*, in *Contra ep. Parm.* II, XI. 24.

<sup>12</sup> Cf. *De bapt.* I, 1.1.

<sup>13</sup> Fil 1, 18 in *De bapt.* IV, 7. 10.

<sup>14</sup> Cipriano, *Ep.* 69, 5. 1-2. Magno era un laico, che aveva chiesto al vescovo di essere meglio istruito sul valore del battesimo impartito da eretici, riferendosi esplicitamente al battesimo amministrato dai seguaci di Novaziano. Già dal 251 Cipriano aveva negato il valore dei sacramenti impartiti fuori della grande chiesa, cf. *De unitate* 12.

<sup>15</sup> *De bapt.* IV, 7.10.

dia e di livore da cui i cristiani spesso si lasciano invadere<sup>16</sup>, rilevando come siano sentimenti opposti a quella carità che aveva condotto Cipriano a rimanere nell'unità della comunione *cum collegis suis non malivole de baptismo diversa sentientibus*<sup>17</sup>. In questo modo Agostino non solo evita di mostrarsi apertamente in contrasto con Cipriano, ma ne esalta la figura per la testimonianza che il vescovo aveva dato con la sua vita a favore della carità e dell'unità nella comunione, recuperandola alla grande chiesa e sottraendola ai donatisti che mette sotto accusa dal momento che tale unità di comunione avevano infranto.

La medesima utilizzazione di Fil 1,18 ritorna, nello stesso trattato, quando Agostino riporta un altro testo ciprianeo, tratto dalla epistola del vescovo a Magno<sup>18</sup>. Ovviamente anche in questo caso Cipriano sosteneva la non validità del battesimo degli eretici. Questa volta Agostino, che al solito non vuole confutarne direttamente la dottrina, lo elogia esplicitamente per l'amore che aveva dimostrato verso una chiesa bella e santa, a cui appartenerebbero soltanto quanti sono mossi da un'anima e da un cuore solo; ma così facendo Agostino, in effetti, corregge l'ecclesiologia ciprianea, mostrandola non corrispondente a quella testimoniata da Paolo, quando aveva accettato che Cristo fosse annunciato anche da chi aveva seconde intenzioni, era invidioso e certamente non era animato dalla carità di chi ha una sola anima e un sol cuore<sup>19</sup>. A chiarificazione della ecclesiologia da lui proposta, Agostino indica poi diversi modi di appartenenza alla chiesa<sup>20</sup>.

Nel *Tractatus in Iohannis evangelium* V, 19, predicato tra il 406 e il 414, Agostino, mentre è intento a commentare il passo di Gv 1, 32-34 relativo al battesimo impartito dal Battista, alla testimonianza che questi rende al Cristo e al battesimo che il Battista amministra allo stesso Cristo, torna a riproporre le obiezioni che i donatisti muovevano al battesimo, per confutarle<sup>21</sup>. L'obiezione fondamentale rivolta ai cattolici si basava sulla interpretazione di At 19,3-5, dove si narra come, per ordine di Paolo, quanti avevano ricevuto il battesimo di

<sup>16</sup> Cf. Cipriano, *De zelo et livore* 1; 4.

<sup>17</sup> *De bapt.* IV, 8.11.

<sup>18</sup> Cipriano, *Ep.* 69, 5.1-2. Magno era un laico, che aveva chiesto al vescovo di essere meglio istruito sul valore del battesimo impartito da eretici, riferendosi esplicitamente al battesimo amministrato dai seguaci di Novaziano. Già dal 251 Cipriano aveva negato il valore dei sacramenti impartiti fuori della grande chiesa, cf. *De unitate* 12.

<sup>19</sup> Cf. Agostino, *De bapt.* VII, 50.98.

<sup>20</sup> Cf. *De bapt.* VII, 51. 99.

<sup>21</sup> Alla affermazione dei donatisti che i ministri del battesimo devono essere giusti, Agostino risponde che essi lo devono essere; precisa però che la forza del battesimo non dipende né da essi né dalla loro giustizia (Cf. *In Ioh. ev. tr.* V, 15).

Giovanni Battista furono ribattezzati. Agostino, presentato l'argomentare dei donatisti: *Quid ergo solent dicere? Ecce post Johannem baptizatum est; post haereticos non baptizatur?*<sup>22</sup>, chiarisce che coloro che erano stati battezzati dopo aver ricevuto il battesimo di Giovanni, non avevano ricevuto ancora il battesimo di Cristo; la loro situazione era quindi diversa da quella in cui si trovavano gli eretici<sup>23</sup>. Agostino può così ribadire la sua dottrina: *Non ergo tu melior quam Iohannes, sed baptismus qui per te datur melior quam Iohannis*<sup>24</sup>. Se i donatisti, per sostenere le proprie tesi, si erano richiamati all'operato di Paolo nei confronti di quanti erano stati battezzati con il battesimo di Giovanni Battista, ora Agostino cita lo stesso Paolo per dimostrare che l'indegnità della persona umana non può rendere invalido il battesimo già conferito nel nome di Cristo: *baptisma Domini etiam per servum malum datum, baptismati etiam amici seryi praeponitur. Audi quales commemorat apostolus Paulus falsos fratres, invidia praedicantes verbum Domini, et quid de illis dicit: 'Et in hoc gaudeo, sed et gaudeo'. Christum enim annuntiabant, per invidiam quidem, sed tamen Christum*<sup>25</sup>. Così, come a suo tempo aveva fatto Stefano nei confronti di Cipriano, ora anche Agostino, per confutare la dottrina donatista sul battesimo reiterato, si richiama a Fil 1, 15-18.

L'utilizzazione antidonatista di Fil 1, 15-18 ricompare in *In Ioh. ev. tr. 11, 9*. Agostino ha iniziato a spiegare il passo di Gv 3, 1-5<sup>26</sup>, relativo alla perplessità di Nicodemo sulle due nascite, per mostrare che se è possibile una nascita fisica e una nascita spirituale, non sono invece possibili due nascite fisiche né due nascite spirituali. E conforta la sua argomentazione ricorrendo a Fil 1, 18. Egli avverte, in sintonia con Paolo, l'esigenza che Cristo venga annunciato, da qualunque parte venga l'annuncio. E poiché nel suo caso l'annuncio è orientato al battesimo, dimostra come anche per esso debba valere lo stesso principio. Come per Paolo non è motivo di scandalo, ma solo di sofferenza, che l'annuncio sia fatto con motivi non retti, così per Agostino non è motivo di scandalo, mentre lo è per i donatisti, riconoscere la validità del battesimo degli eretici; basta aver presente l'esortazione di Mt 32, 3: *quae dicunt facite; quae autem faciunt, facere nolite*. Così sia *boni malos baptizabant*, sia *mali bonos baptizabant*. Si danno allora, per Agostino, quattro categorie di battezzati: *Per bonos boni nascuntur, cum per sanctos sancti baptizantur; per malos mali, cum et qui baptizant et qui baptizantur, inique et impie vivunt; per malos boni, cum mali sunt qui baptizant et boni*

<sup>22</sup> *In Ioh. ev. tr. V, 16.*

<sup>23</sup> Cf. *In Ioh. ev. tr. V, 18.*

<sup>24</sup> *In Ioh. ev. tr. V, 18.*

<sup>25</sup> *In Ioh. ev. tr. V, 19.*

<sup>26</sup> Cf. *In Ioh. ev. tr. XI, 3-8.*

*qui baptizantur; per bonus mali, cum boni sunt qui baptizant et mali qui baptizantur*<sup>27</sup>. Ognuno degli appartenenti a queste categorie, dunque, dà o riceve il battesimo di Cristo; ma non tutti hanno la giusta e vera predisposizione d'animo per darlo o per riceverlo, a somiglianza di quanto Paolo dice in Fil 1, 15-18, dove appare uguale la sostanza dell'annuncio evangelico, mentre sono diversi i sentimenti umani che spingono i vari gruppi a divulgarlo<sup>28</sup>.

---

<sup>27</sup> *In Ioh. ev. tr.* XI, 9.

<sup>28</sup> Commentando Gv 10, 11-13, passo relativo al buon Pastore e ai mercenari, Agostino invita a distinguere, utilizzando Fil 1,15-18, i mercenari da ciò che essi annunciano. Occorre seguire non il loro esempio ma il loro insegnamento perché, anche se per secondi fini, essi annunciano la verità che è Cristo. È la voce del Pastore che si ascolta per mezzo del mercenario; cf. *In Ioh. ev. tr.* XXXXVI, 6. In questo passo Fil 1,15-18 non pare orientato a confutare, direttamente e puntualmente, i donatisti.



BEATRICE MAROTTA

OSSERVAZIONI SULL'ESEGESI DEGLI OPUSCOLI  
ATTRIBUITI A SALONIO

1 Dei quattro commenti esegetici attribuiti a Salonio<sup>1</sup> due riguardano libri del Vecchio Testamento e due del Nuovo. Sono stati editi di recente da C. Curti che ha curato la prima edizione critica dei *Commentarii in Parabolas Salomonis et in Ecclesiasten* e, successivamente, e per la prima volta, del *De evangelio Iohannis* e del *De evangelio Matthaei*<sup>2</sup>. Tranne che per le *Parabole*, degli altri opuscoli lo studioso ha individuato le fonti principali in Agostino<sup>3</sup> per il *De evangelio Iohannis* e in Girolamo<sup>4</sup> per il commento all'*Ecclesiaste* e il *De evan-*

---

<sup>1</sup> L'attribuzione a Salonio dei commenti alle *Parabole* e all'*Ecclesiaste* risale al Brassicano, che nel 1532 li pubblicò sotto il nome del figlio di Eucherio traendoli dal cod. viennese 1278 del sec. XII. Il Brassicano non conobbe i commenti evangelici, non attestati nel cod. da lui utilizzato. L'appartenenza delle quattro operette allo stesso esegeta, dimostrata da Curti incontrovertibilmente, non è stata mai messa in discussione: vd. Curti, *Due commentarii inediti di Salonio ai Vangeli di Giovanni e di Matteo*. Tradizione manoscritta, fonti, autore, Torino 1968, pp. 61-70; Id., *Altri tre codici dei commenti biblici attribuiti a Salonio*, in *Studi sul cristianesimo antico e moderno in onore di Maria Grazia Mara*, a cura di M. Simonetti e P. Siniscalco, Roma 1995, pp. 397-399 (=Augustinianum XXXV, 1995). Si è invece negata la paternità saloniana dei quattro opuscoli da I.J. Flint e J.P. Weiss: vd. Curti, art. cit., p. 398 e note 4 e 5; dello stesso vd. la voce *Salonio*, in DPAC, II, 1984, coll. 3070-3073.

<sup>2</sup> *Salonii Commentarii in Parabolas Salomonis et in Ecclesiasten*. Recensuit, apparatu critico et indicibus instruxit C. C., Catania 1964. *Salonii De evangelio Iohannis - De evangelio Matthaei*. Primum edidit, apparatu critico et indicibus instruxit C. C., Torino 1968. Questa edizione è stata preceduta dal saggio introduttivo *Due commentarii*, cit.

<sup>3</sup> In *Iohannis evangelium tractatus CXXIV*, CChL 36, 1954: per le citazioni sarà utilizzata questa ediz. Curti, *Due commentarii*, cit., pp. 20-56, riporta i passi paralleli di Agostino e di Salonio e sottolinea come il Nostro utilizzi anche altre fonti tra cui Girolamo, Eucherio e forse anche Ambrogio. In alcuni casi Salonio varia l'ordine delle argomentazioni che mutua da Agostino, altre volte segue la stessa disposizione che trova nella sua fonte, ma in ogni caso opera sempre una scelta e, solo raramente, aggiunge qualche considerazione personale.

<sup>4</sup> *Commentarius in Ecclesiasten*, CChL 72, 1959, e *Commentarii in Matthaeum*, CChL 77, 1969: le citazioni nel corso del presente lavoro saranno tratte da queste edizz. Ma non solo, come ha mostrato lo stesso Curti, *Due commentarii*, cit., pp. 56-60, Girolamo è presente anche con il *Liber interpret. Hebr. nom.*, come lo sono Eucherio, Agostino e Giulio Africano.

gelio Matthaei.

Le operette presentano affinità di struttura, in quanto attuano tutte un'esegesi del testo sacro mediante *quaestiones et responsiones*<sup>5</sup>; in esse, ad una domanda sintetica introdotta da un numero limitato di formule, nella quale è generalmente presente il versetto da commentare, corrisponde una spiegazione anch'essa breve, quasi sempre sostenuta da altri passi biblici<sup>6</sup> ai quali è affidato il compito sia di convalidare l'interpretazione data nella *responsio*, sia di conferire alle spiegazioni del 'maestro' il suggello dell'autorevolezza. Le risposte, in gran parte, sono articolate in modo da fornire chiarimenti o interpretazioni che, procedendo per gradi, giungono ad un livello più 'profondo' di spiritualità; è evidente tuttavia quanto relativo sia il concetto di profondità, se si confronta l'esegesi di Salonio con le sue fonti ed in particolare con Agostino.

L'utilizzazione della forma dialogica, non comune nel V sec., potrebbe verosimilmente essere stata suggerita a Salonio dall'uso che ne aveva fatto il padre Eucherio nel I libro delle *Instructiones*. Dalla *Praefatio* di quest'opera apprendiamo che Eucherio ha inteso per così dire rispondere alle continue domande rivoltegli dal figlio, desideroso di essere istruito nella scienza esegetica delle Scritture<sup>7</sup>. E nella conclusione della medesima *Praefatio* caratterizza l'esegesi dell'opera con queste parole: *ex me...audies quae sciscitatus es, in quibus iam nunc et interrogantem te et me respondentem recognosce*<sup>8</sup>.

È da notare inoltre che nessuno dei quattro commenti affronta il libro bibli-

<sup>5</sup> Scarna la bibliografia su questo genere letterario. Una trattazione complessiva, ma sintetica, che non si occupa solo del contributo cristiano al genere delle *QR* è in H. Dorrie - H. Dorries, *Erotapokriseis*, RAC 6, 1966, coll. 342-370. Sull'uso patristico del genere cfr. G. Bardy, *La littérature patristique des «Quaestiones et Responsiones» sur l'écriture sainte*, «Revue Biblique» 41, 1932, pp. 210-236; 341-369; 515-537. 42, 1933, pp. 14-30; 211-229; 328-352. Una sintesi di questa forma di esegesi in Curti, *Quaestiones et Responsiones sulla Sacra Scrittura*, DPAC, II, 1984, coll. 2958-2962; L. Perrone, *Sulla preistoria delle «quaestiones» nella letteratura patristica. Presupposti e sviluppi del genere letterario fino al IV sec.*, «Ann. di St. dell'Eseg.» 8, 1991, pp. 485-505, affronta l'indagine sul genere partendo dal cap. 10 del libro 1 delle *Institutiones* di Cassiodoro.

<sup>6</sup> Per la tecnica esegetica, di tradizione origeniana, di commentare la Scrittura con la Scrittura cfr. H. De Lubac, *Histoire et esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris 1950, pp. 308-315.

<sup>7</sup> *Saepe a me requiris multarum rerum absolutionem quae in diuinis uoluminibus interpretem postulant; colligam, prout redierint in memoriam quae a te, mi Saloni, studio cognoscendi sedule copioseque prolata sunt, atque eis non ex meo ingenio sed ex inlustrium doctorum iudicio, neque ex propria temeritate sed ex aliorum auctoritate respondeam consectans non tam eloqui exultantis ambitum quam necessariae breuitatis modum*: Eucher. instr. 1, p. 65,3-10: CSEL 31, pars I, 1894. Cfr. Curti, *Commentarii*, cit., *Praefatio*, p. 10\*.

<sup>8</sup> Eucher. instr., ediz. cit., p. 66, 7-9.



co, oggetto dell'esegesi, nella sua interezza e in modo sistematico, per cui la scelta dei versetti interpretati sembra dettata da una linea di lettura che seleziona senza apparente motivazione.

Contrariamente però al padre, che nella *Praefatio* delle *Formulae spiritalis intellegentiae*<sup>9</sup> enuncia i principi teorici della propria esegesi, il Nostro in nessuno dei quattro scritti fornisce delucidazioni programmatiche o formulazioni di principio; pur tuttavia, dall'analisi degli opuscoli e dall'uso di termini ed espressioni significativi è possibile risalire ai principi ermeneutici che lo hanno guidato. Ovviamente in tale ricostruzione bisogna tenere in conto in quale misura possono avere influito le fonti che egli ha avuto presenti ed utilizzato per lo più pedissequamente. E poiché, com'è noto, «la tecnica interpretativa variava, anche in uno stesso esegeta, in rapporto ai diversi libri del testo sacro»<sup>10</sup>, cercheremo di individuare se anche in Salonio la *ratio* ermeneutica muta col mutare del libro commentato e come in essa si articolano i sensi esegetici.

Innanzitutto ci sembra significativo rilevare quali termini caratterizzanti l'ermeneutica biblica sono presenti nei nostri testi; è dato riscontrarne un uso limitato, per cui, nella gran parte dei casi, l'interpretazione procede senza avvalersi di espressioni qualificanti. L'aggettivo *spiritalis* e l'avverbio *spiritaliter*, ad es., che tra i termini tecnici sono certamente i più utilizzati dall'esegeta per indicare un senso più profondo di quello letterale, sono comunque scarsamente attestati: infatti *spiritaliter* solo tre volte è presente nel commento a *Giovanni*<sup>11</sup>, mai in quello a *Matteo*, sette volte nell'esegesi delle *Parabole*<sup>12</sup> e dodici in quella dell'*Ecclesiaste*<sup>13</sup>. Ancora meno rilevante è l'uso di altri termini, sempre relativi

---

<sup>9</sup> Questa *Praefatio*, studiata da De Lubac, *Esegesi medievale. I quattro sensi della Scrittura*, trad. ital., Milano 1986, pp. 204 ss., quale testimonianza dello schema esegetico tripartito (storia-tropologia-anagoge), viene sottoposta ad un'analisi approfondita da Curti, «*Spiritalis intellegentia*». Nota sulla dottrina esegetica di Eucherio di Lione, in *Kerygma und Logos. Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum*. Festschrift für Carl Andresen zum 70. Geburtstag, hrsg. von A.M. Ritter, Göttingen 1979, pp.108-122. Lo studioso, dopo aver individuato tre parti nel discorso metodologico di Eucherio e i principi teorici enunciati in ciascuna di esse, dimostra come nella pratica esegetica il vescovo di Lione non si attenga ai tre sensi teorizzati nella *Praefatio*, ma si limiti ad applicare al testo sacro solo due sensi, il letterale e l'allegorico.

<sup>10</sup> M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Roma 1985, p. 7.

<sup>11</sup> 28, p. 52,658; 35, p. 60,813; 48, p. 78,1135.

<sup>12</sup> Col significato di *spiritaliter intelligere* è presente in: 1, p. 5,6; 12, p. 19,235; 22, p. 30,420; 39, p. 46,678; 40, p. 47,691; 58, p. 65,976; 60, p. 67,1013. Si trova anche in 66, p. 74,1129, ma con significato non specifico.

<sup>13</sup> 2, p. 93,30; 5, p. 98,102; 6, p. 99,124; 22, p. 119,434; 24, p. 122,482; 38, p. 134,681;

alla *spiritalis intelligentia*, quali *mystice*<sup>14</sup> che, come vedremo, viene utilizzato come sinonimo di *spiritaliter*, e *figurate*<sup>15</sup>. Per introdurre poi il senso letterale Salonio riduce ancor di più l'impiego di espressioni specifiche limitandosi ad un raro utilizzo di *historia*<sup>16</sup> e di *littera*<sup>17</sup>.

Dei versetti scritturistici prescelti il Nostro talora dà una spiegazione unicamente letterale, talaltra solo allegorica; talora letterale e allegorica insieme, e in tali casi per lo più privilegia l'allegoria e dimostra l'invalidità dell'umile *littera*; altre volte ancora, alla maniera alessandrina, sovrappone più interpretazioni, allegoriche o letterali, che non si escludono in quanto tutte vengono ritenute coerenti. Per ognuna di queste tipologie, per ricavare i principi ermeneutici dell'autore, trarremo qualche esempio dai quattro opuscoli e, ove possibile, evidenzieremo o la sua dipendenza esegetica dalla fonte o l'originalità rispetto ad essa.

2. Prendiamo innanzi tutto in esame le *Parabole*<sup>18</sup> (comunemente dette *Proverbi*), di cui, come si è detto, non è stata individuata la fonte, anche se è ipotizzabile che pure per quest'opera l'autore l'abbia avuta. Consideriamo 1,5-6, dove all'INT., che domanda perché Salomone diede il nome di *Parabole* al libro, il RESP. spiega che con questo nome, «non dobbiamo intendere ciò che dice secondo la lettera (*iuxta litteram*), ma più profondamente (*altius*) e allegoricamente (*spiritaliter*)». Da questa affermazione si ricava manifestamente che il carattere precipuo di questo commento è spirituale e che l'interpretazione più significativa è quella allegorica. È proprio secondo questo modello che l'autore sottovaluta l'umile lettera e con dichiarate finalità antieretiche commenta, ad es., *Prov. 5,15: Bibe aquam de cisterna tua et fluenta putei tui: cisterna* è «la dottrina cattolica, cioè dell'Antico e del Nuovo Testamento»; *puteus* è «la profondità della stessa dottrina cattolica»; *aqua* è «la scienza»; *fluenta* sono «la ricchezza e

---

41, p. 137,725; 43, p. 139,748.750; 48, p. 143,828; 49, p. 145,845; 51, p. 147,880. Presente anche in 22, p. 120,438, ma con significato non specifico.

<sup>14</sup> Nelle *Parabole* è usato una sola volta in 53, p.61,907. Non è mai attestato nell'*Ecclesiaste*, in *Giovanni* lo troviamo in 28, p. 53,667; 37, p. 65,899; 38, p. 66,914; 40, p. 68,949 e in *Matteo* è presente in 1, p. 108,13.17.

<sup>15</sup> Nelle *Parabole* è attestato una sola volta in 33, p. 41,588 e, nel commento a *Giovanni*, col medesimo significato, troviamo *figura* in 8, p. 24,148.

<sup>16</sup> Nell'*Ecclesiaste* è presente in 42, p. 138,737 (in 41, p. 137,725, l'avverbio *historialiter*); in *Giovanni* è utilizzato in 30, p. 54,694 e in 48, p. 78,1129.

<sup>17</sup> Questo termine viene utilizzato cinque volte solo nelle *Parabole*: 1, p. 5,5; 39, p. 46,672; 40, p. 47,688; 58, p. 64,972; 68, p. 77,1172.

<sup>18</sup> Dei tre libri attribuiti a Salomone Salonio commenta i primi due: le *Parabole* che nell'edizione di Curti sono divise in settantacinque paragrafi, e l'*Ecclesiaste*, che consta di cinquantatré paragrafi.

l'abbondanza della scienza» (11, p.18,217-220).

Al paragrafo successivo, dinanzi ad una domanda che evidenzia una contraddizione tra Prov. 5,16 (*Deriventur fontes tui foras et in plateis aquas tuas divide*) e 5,17 (*Habeto eas solus nec sint alieni participes tui*), l'esegeta non esclude che si possa scorgere una *contrarietas* tra i due versetti: *Quamvis in verbis sonare videatur, tamen nulla est contrarietas quia hae sententiae non possunt nisi spiritualiter intelligi* (12, p.19,234-236)<sup>19</sup>. Alla luce di tale precisazione l'antinomia risulta solo apparente, in quanto con «le fonti che scorrono all'esterno» vengono intese «la forza della predicazione e le parole della sacra scrittura annunziate agli altri», con «le acque che si spandono nelle piazze» viene indicata la diffusione del sapere e dei *divina eloquia*. E subito dopo, con un'esegesi che assume una valenza tropologica, sostenuta da Ps. 53,5<sup>20</sup>, gli *alieni* del secondo versetto sono identificati con i *daemones*, gli spiriti maligni e immondi i quali, quando si cerca di ottenere dalla predicazione la vana gloria, finiscono col diventare nostri alleati e soci (12, pp.19-20,236-255).

Ancora più netta è la posizione del Nostro quando, commentando Prov. 27,25 (*Aperta sunt prata et apparuerunt herbae virentes et collecta sunt foena de montibus*), respinge l'esegesi *iuxta litteram* (60, p.67,1010) e ammette che la sola interpretazione coerente è quella allegorica (*tantum spiritualiter*, 1013): i *prata* indicano «i misteri celesti che...sono pascolo delle anime fedeli. E infatti questi prati, cioè i divini misteri, rimasero a lungo chiusi sotto i tipi (*typis*) e le figure (*figuris*) della legge»; con *herbae virentes* bisogna intendere «le nuove massime evangeliche di verità e grazia»<sup>21</sup>; i *montes* rappresentano i santi padri scrittori del Vecchio Testamento e i *foena* i loro scritti: «il fieno dunque fu raccolto dai monti, poiché gli scritti dei santi antichi Padri furono raccolti per il pascolo e il nutrimento delle pecore del Signore, cioè delle anime fedeli» (60, p.68,1027-1031).

Nonostante gli esempi addotti sottolineino la predilezione del Nostro per la *spiritalis intelligentia* nel commento dei *Proverbi*, tuttavia l'interpretazione letterale non ne risulta del tutto esclusa; essa infatti, sia pur non frequentemente, è

---

<sup>19</sup> Più chiaramente Gregorio Magno, al § 3 della Lettera dedicatoria dei *Moralia in Job*, SCh 32bis, 1989, p. 124, esprime la necessità dell'allegoria nei casi in cui è impossibile una spiegazione alla lettera: *Aliquando etiam ne fortasse intellegi iuxta litteram debeant, ipsa se verba litterae impugnant*. E più avanti, sempre nello stesso paragrafo: *Sed nimirum verba litterae, dum collata sibi convenire nequeunt, aliud in se aliquid quod quaeratur ostendunt* (p. 128).

<sup>20</sup> *Alieni insurrexerunt super me et fortes quaesierunt animam meam*.

<sup>21</sup> Salonio sostiene la sua interpretazione allegorica con la citazione di Lc. 24,45: *aperuit discipulis suis sensum ut intelligerent scripturas*.

chiamata in causa per spiegare qualche versetto in concomitanza per lo più con il senso allegorico, al quale anche in questo caso va la predilezione dell'esegeta. Unicamente *iuxta litteram* è commentato Prov. 12,4: *Mulier diligens corona est viro suo et putredo in ossibus eius quae confusione res dignas gerit*, dove l'autore contrappone alla buona moglie quella adultera (25, pp.34-35,485-493).

Il passaggio dalla lettera all'allegoria e il ritorno nuovamente alla lettera si realizza ai §§ 66-67 (pp.72-76,1096-1162) dedicati a Prov. 30,29: *Tria sunt quae bene gradiuntur et quartum quod incedit feliciter*, dove i *tria quae bene gradiuntur* sono spiegati con la citazione testuale di Prov. 30, 30-31: *Leo fortissimus bestiarum qui ad nullius pavet occursum, gallus succinctus lumbos et aries, nec est rex qui resistat ei*. Poi interpreta allegoricamente il primo dei *tria*, cioè il *leo* = *dominus Iesus Christus*; ancora in chiave allegorica è interpretato il secondo dei *tria*, cioè il *gallus* = *sancti praedicatores*; così pure l'*aries* = *sancti confessores et sacerdotes*. Con la citazione testuale di Prov. 30,32 viene spiegato il *quartum quod incedit feliciter*: *Ille qui stultus apparuit postquam erectus est in sublime*, cioè l'*Antichristus*. Alla domanda perché dei *tria* è detto che *bene gradiuntur*, mentre del *quartum* che *incedit feliciter*, l'esegeta ritorna alla *littera* soffermandosi brevemente sulla differenza tra *bene* e *feliciter*: *Quia omne quod incedit feliciter, semper non bene incedit neque omne quod incedit bene, semper feliciter*. Ma dopo questa sortita verso la lettera, il Nostro fa ricorso nuovamente alla vera e genuina interpretazione, cioè quella spirituale<sup>22</sup>.

Il rapporto tra lettera e allegoria è diversamente articolato nel commento di Prov. 11,22: *Circulus aureus in naribus suis mulier pulchra et fatua*, dove dello stesso passo prima viene indicato il senso ovvio, poi quello profondo. Il *circulus aureus* sta a significare, secondo il senso letterale, la bellezza esteriore; le narici del maiale equivalgono alla perdita di questa a causa del fango in cui la bestia immerge «l'anello d'oro», allo stesso modo della donna bella e fatua che «insudicia la sua bellezza e perde la grazia, se si orna con anelli, collane e vesti» (22, p.30,414-418). Secondo il senso allegorico però, la bellezza altro non è che la scienza che si apprende meditando attentamente le divine scritture e scrutando continuamente i detti di Dio, ma *male vivendo* si distrugge e si corrompe la conoscenza. Nella *mulier pulchra et fatua* Salonio ravvisa l'anima che *pulchra quidem per scientiam sed dedita carnalibus delectationibus* diviene *fatua per*

<sup>22</sup> «Incedono bene quelli che camminano santamente e giustamente, incedono felicemente quelli che hanno la loro prosperità in questa vita. Il leone, il gallo e l'ariete camminano bene ma non felicemente poiché...i santi predicatori e confessori tendono ad adempiere la volontà di Dio, ma sopportano molte persecuzioni in questa vita. L'Anticristo non incederà bene perché superbo farà ogni cosa contro la volontà di Dio, ma incederà felicemente perché, se pur per tempo breve, sarà in grande gloria e prosperità» (pp. 75-76,1152-1162).

*actionem* (428-430).

Il procedimento tipico dell'esegesi alessandrina, secondo il quale venivano sovrapposti, e non in alternativa, diversi livelli di lettura, è anch'esso presente nelle *Parabole* e, nel commento a *Prov.* 9,1, viene segnalato dall'uso di *aliter*<sup>23</sup> (*Potest aliter intelligi?*: 17, p.25,333). Con le sette colonne innalzate dalla sapienza vengono indicate ora *ecclesiae* erette *per orbem terrarum*, ora i *sancti doctores* ricolmi della *septiformis gratia sancti spiritus* (328-337).

3. Passiamo ora all'*Ecclesiaste*, scritto che ben si prestava a mettere in risalto la vanità del mondo e di tutte le sue seduzioni in vista dei beni celesti e che, essendo incentrato sulle realtà sensibili, poteva essere letto e compreso anche dai *simplices*. Inoltre il carattere del testo permetteva che di frequente venisse fornita una interpretazione tropologica senza ricorrere all'allegoria, ma rimanendo sul significato primo. Girolamo, che, come si è detto, è il modello del nostro esegeta, solitamente propone due livelli interpretativi, il secondo dei quali, e cioè la *spiritalis intelligentia*, «può avere per oggetto la condizione dell'anima in senso individuale ma anche quella della chiesa in senso collettivo»<sup>24</sup>.

Commentando brevemente *Eccles.* 7,4: *Melior est ira risu*, il Nostro per bocca del RESP. asserisce che «l'ira non sempre è un vizio, ma talvolta è anche una virtù, quando ci adiriamo con noi stessi o con altri peccatori. Quest'ira, dunque, è migliore del riso, poiché il riso illanguidisce la mente e con la gioia corrompe l'anima dell'uomo, quest'ira invece corregge ed emenda il peccatore» (32, pp.128-129,584-588). La stessa spiegazione *iuxta litteram*, che per concisione ed essenzialità sembra più una massima che un commento, si trova in Girolamo<sup>25</sup>, dal quale Salonio mutua concetti e terminologia.

*Non historialiter sed spiritualiter* (41, p.137,725) è da interpretare 9,8, uno dei passi epicurei dell'*Ecclesiaste*<sup>26</sup>, dove con *vestimenta candida* si designano

<sup>23</sup> Con lo stessa funzione si trova anche in 19, p. 28,376 e in 41, p. 48,706

<sup>24</sup> Simonetti, *Lettera*, cit., p. 323; lo studioso evidenzia come, malgrado le affermazioni della *Praefatio*, Girolamo sia in questo commento «fortemente tributario di Origene». All'*Ecclesiaste*, alle sue fonti e all'esegesi sono stati dedicati diversi e puntuali studi da S. Leanza, tra i quali: *Sulle fonti del Commentario all'Ecclesiaste di Girolamo*, «Ann. di St. dell'Eseg.» 3, 1986, pp. 173-199; *Le tre versioni geronimiane dell'Ecclesiaste*, «Ann. di St. dell'Eseg.» 4, 1987, pp. 87-108.

<sup>25</sup> In *Eccles.* 7,4, p. 301,42-44: *Risus dissolvit mentem, ira corripit et emendat. Irascamur et nobis, si quando peccamus, irascamur et aliis.*

<sup>26</sup> Cfr. Leanza, *L'atteggiamento della più antica esegesi cristiana dinanzi all'epicureismo ed edonismo di Qohelet*, «Orpheus», N.S. 3,1982, pp. 73-90. Lo studioso individua nell'esegesi dei Padri due posizioni differenti: quella degli esegeti antenicheni (Origene, Dionigi Alessandrino) che di fronte ai passi «scabrosi» ricorrono all'interpretazione allegorica, e quella dei

le virtù, «delle quali l'anima si veste e si adorna» (727), con *oleum* «l'opera di misericordia, cioè l'elemosina, ovvero la letizia spirituale» (727-729); precisa-mente: «le opere buone che farai siano monde e pure, perché possano essere accette a Dio, e non desistere mai dalle opere della misericordia e tendi sempre ad avere la letizia spirituale» (pp.137-138,730-733). Anche in questo commento il Nostro segue l'esegesi tropologica del suo modello, che però viene offerta in modo più articolato e circostanziato<sup>27</sup>.

Senso letterale e senso allegorico coesistono invece nell'esegesi di *Eccles.* 7,29: *Virum de mille unum repperi, mulierem ex omnibus non inveni*, dove il senso ovvio viene esemplato sulla spiegazione geronimiana che individua la ragione di quanto afferma Qohelet nella lussuria di cui la donna è causa<sup>28</sup>. *Spiritualmente* invece, l'uomo simboleggia per il Nostro *bonus animae cogitatus*, ma *de multis vix invenitur unus cogitatus purus et mundus* (38, pp.134-135,682-685), mentre la donna, che rappresenta *carnalis et dissoluta cogitatio*, proprio in quanto pensiero «carnale e dissoluto, non è accetta a Dio» (682-688). Il modello esegetico al quale Salonio attinge è ancora una volta Girolamo che, dopo avere proposto una prima interpretazione, asserisce che *uix inuenitur cogitatus purus et uiri dignus uocabulo. Possumus et cogitatus pro uiris accipere*. Ci preme sottolineare non tanto e non solo le evidenti concordanze testuali, ma anche quelle interpretative, per cui, ad es., anche la valenza negativa che nel contesto geronimiano assume *cogitatio* rispetto a *cogitatus*<sup>29</sup> viene ripresa dal Nostro che a

---

padri postniceni (tra cui Gregorio di Nissa, Girolamo, Gregorio Magno) che considerano i passi in questione o una riflessione dello scrittore su esperienze superate o una prosopopea con dialogo fittizio con atei ed epicurei. In ogni caso con Girolamo anche se si continua a far uso dell'allegoria, si realizza una migliore comprensione del senso letterale (cfr. p. 90). Uno dei passi epicurei più significativi è *Eccles.* 3,21 che Salonio commenta al § 22, riprendendo le argomentazioni di Girolamo (3,18/21, pp. 280-282), il quale cerca di risolvere la questione con un approfondito esame del senso storico-letterale. L'interpretazione spirituale che viene offerta successivamente, in Salonio assume il valore della certezza, mentre in Girolamo viene espressa in forma dubitativa e lascia spazio ad una ipotesi interpretativa di tono pessimistico.

<sup>27</sup> Così si esprime Girolamo a 9,7/8, p. 327,191-197: *Populus quippe peccator in uestibus fuscis luxisse describitur. Tu autem induere lucem, et non maledictionem...Induere uiscera, misericordiae, benignitatis, humilitatis, mansuetudinis, patientiae. Et cum dispoliatus fueris ueterem hominem cum operibus eius, induere nouum, qui renouatur de die in diem*. Girolamo, con una esegesi allegorica in cui ricorrono motivi topici del simbolismo dell'olio, lo indica come *oleum spiritale, oleum exultationis* (p. 327,200).

<sup>28</sup> In *Eccles.* 7,28/30, p. 312,417-421: *Et cum uix paucos de uiris bonos inuenerim, ita ut de mille unus potuerit inueniri, mulierem bonam omnino inuenire non potui. Omnes enim me non ad uirtutem, sed ad luxuriam deduxerunt*

<sup>29</sup> In *Eccles.* 7, 28/30, pp. 312-313,434-436: *nullum inuenire potui cogitatum, qui non cogitatione peruersa extrinsecus turbaretur*.

*cogitatio*, indicante la donna, riferisce gli aggettivi *carnalis*, *dissoluta*, *perversa*, mentre a *cogitatus*, rappresentato dall'uomo, si attribuiscono buone qualità mediante gli aggettivi *bonus*, *purus*, *mundus*.

Ancora due livelli interpretativi si colgono nel breve commento a *Eccles.* 10,1: *Muscae morientes exterminant suavitatem unguenti*. La prima esegesi è secondo la lettera (*quantum ad historiam*): «se le mosche muoiono in un unguento prezioso, guastano il suo profumo» (42, p.138,737-738); l'altra secondo le leggi dell'allegoria in base alle quali le *muscae* simboleggiano «i demoni, i vizi e i peccati», e la *suavitas unguenti*, «la grazia dello Spirito santo» (741-743). Qui l'esegeta si limita ad echeggiare la sua fonte nell'equazione *muscae* = *daemones*, che tuttavia Girolamo identifica con Beelzebub, il principe dei demoni<sup>30</sup>; il Nostro, per contro, trascura integralmente lo sviluppo del commento geronimiano alla seconda parte dello stico.

Una duplice interpretazione — la seconda distinta con *aliter* — è applicata a 9,4: *Melior est canis vivus leone mortuo*; delle due esegesi, entrambe allegoriche, la prima mostra una stretta dipendenza, sia argomentativa che linguistica, da Girolamo<sup>31</sup>. Anche per il Nostro infatti il cane vivo simboleggia il *populus gentilium*, e noi, *qui de gentibus credimus, viventes per fidem cognoscimus deum patrem et filium et spiritum sanctum* (40, p.136,707-708), mentre il leone morto rappresenta *populus Iudaeorum a domino derelictus* (705), i quali *mortui per infidelitatem, nihil sciunt* (709). A questa esegesi nel Nostro segue un'altra, assente nel commento geronimiano, che evidenzia il significato tropologico: *Aliter canis vivus est peccator qui se peccatis mortuum confitetur et per paenitentiam resurgens incipit per iustitiam vivere, leo mortuus est iustus qui in sua iustitia confidit et de meritis suis gloriatur, et idcirco «in superbia elatus» mortuus est apud deum. Melior est ergo peccator humilis et per paenitentiam correctus quam iustus superbus, quia iste abominabilis, ille deo est acceptus* (709-716).

4. Proseguiamo la nostra indagine con il *De evangelio Iohannis*<sup>32</sup>, il vangelo

<sup>30</sup> In *Eccles.* 10,1, p. 333,17-19. *Ab his muscis etiam princeps appellatus est daemoniorum Beelzebub, qui interpretatur aut idolum muscarum, aut uir muscarum, aut habens muscas.*

<sup>31</sup> In *Eccles.* 9,5/6, p. 324,97-104: *Canis ergo uiuens nos sumus ex nationibus; leo autem mortuus Iudaeorum populus a Domino derelictus. Et melior est apud Deum iste canis uiuens, quam ille leo mortuus. Nos enim uiuentes cognoscimus Patrem, et Filium, et Spiritum sanctum; illi uero mortui nihil sciunt, neque exspectant aliquam repromissionem atque mercedem, sed completa est eorum memoria.*

<sup>32</sup> Il *De evangelio Iohannis* si compone di 63 paragrafi all'interno dei quali i primi 9 hanno funzione introduttiva e, tra l'altro, ci informano su Giovanni, sul tempo della composi-

spirituale per eccellenza che è il più lungo dei commenti del nostro esegeta. Dato il carattere del libro, nel commento che ne dà il nostro autore anche il senso ovvio si colorisce di spiritualità, sicché riteniamo di poter dire con Simonetti che in questo commento «le aree concettuali di “spirituale” e di “allegorico” non si ricoprono esattamente, nel senso che ogni interpretazione allegorica è spirituale ma non ogni interpretazione spirituale deve essere necessariamente allegorica»<sup>33</sup>. Come di frequente, ci troviamo dinanzi a *quaestiones* che evidenziano apparenti incongruenze o contraddizioni tra il versetto di Giovanni preso in esame ed altri versetti dello stesso vangelo o di altro libro biblico<sup>34</sup>, o dinanzi a passi che più semplicemente necessitano di chiarimento.

Un esempio di esegesi spirituale, non propriamente allegorica, si trova al § 33, dove è commentato *Io. 10,30: Ego et pater unum sumus*. L'uso del verbo *sum* alla prima persona plurale dà all'esegeta lo spunto per ribadire nelle risposte il dogma trinitario, già affermato precedentemente contro le errate interpretazioni degli eretici, siano essi ariani (*qui dicerent eum* [scil. *filium*] *minorem patre etiam secundum divinitatem*: p.58,769-770) o sabelliani (*qui dicerent unam esse tantum patris et filii personam*: 775-776). Il commento è articolato sulle orme di Agostino di cui il Nostro segue il tipo di esegesi, mentre delle ricche e profonde argomentazioni agostiniane ripropone solamente e parzialmente le linee essenziali<sup>35</sup>.

---

zione del Vangelo, sulla diversità di questo rispetto ai sinottici, sulle finalità che esso si prefigge, sulla predilezione accordata da Dio al suo autore, e così via. I §§ 10 - 20, prendendo le mosse proprio da 1,1: *In principio erat Verbum*, sono dedicati al commento del *Prologo*. Con il § 21 inizia il commento al quarto vangelo che, pur tenendo conto della progressione dei capp., opera all'interno di questi una scelta delle pericopi da commentare all'apparenza non motivata.

<sup>33</sup> Simonetti, *Lettera*, cit., p. 87. Quest'asserzione viene riferita dallo studioso ad Origene nel commento dei testi paolini.

<sup>34</sup> Adduciamo due soli esempi, nei quali l'INT. rileva, all'interno del nostro testo, proposizioni divergenti, che però, a séguito di un'interpretazione che chiarisce la polivalenza semantica di termini, non risultano tali. Il primo riguarda la spiegazione di 8,5: *Ego gloriam meam non quaero, est qui quaerit et iudicet*, che, secondo l'INT., discorda da 5,22: *Pater non iudicat quemquam sed omne iudicium dedit filio*. Ma se si considera che *iudicium aliquando significat condemnationem, aliquando discretionem* (31, p. 56,724-725), risulta evidente che una corretta interpretazione risolve il contrasto. Lo stesso interrogativo ritorna al § 52 dove *Io. 12,31 (Nunc iudicium est mundi)* sembrerebbe negare quanto viene affermato in *Io. 12,47 (Non veni ut iudicem mundum)*, ma ancora una volta il RESP., che parla in nome dell'autore, appiana il contrasto spiegando *iudicium* di 12,47 con *condemnatio*, e di 12,31 con *discretio*.

<sup>35</sup> Aug. in evang. *Io. 36,9* p. 330,35-40: «*Ego et Pater unum sumus*». *Non dixit: Pater ego sum; aut: Ego et Pater unus est; sed cum dixit: «Ego et Pater unum sumus», utrumque audi,*



Ancora un esempio di esegesi spirituale immediata è al § 19, dove è commentato *Io.1,16: Et de plenitudine eius nos omnes accepimus gratiam pro gratia*. Alla domanda: *Quae est ista plenitudo de qua nos accepimus gratiam pro gratia?* segue una risposta chiara e concisa: *Plenitudo haec sancti spiritus est copia, plenitudo videlicet omnium spiritualium donorum* (p.39,420-421). Di séguito vengono formulate altre cinque domande a cui seguono altrettante risposte che spiegano «chi ha ricevuto questa pienezza» (422): *Filius dei, dominus Iesus Christus* (423); «come l'ha ricevuta»: *non tamen secundum potentiam divinitatis, sed secundum formam humanitatis* (423-425); «che cosa ricevono i fedeli di questa pienezza dello Spirito santo» (p.40,437-438): *Aliquam partem secundum modum suae capacitatis, quantum ipse dominus donare dignatur* (439-440)<sup>36</sup>. Il Nostro, che per la risposta alla prima domanda aveva fatto a meno di ricorrere ad Agostino, nelle successive ne ricava contenuti e tipo di esegesi, fino a che, nell'ultima, ne adotta anche la terminologia. Così infatti si era espresso Agostino: *de plenitudine misericordiae eius, de abundantia bonitatis eius accepimus. Quid? Remissionem peccatorum ut iustificaremur ex fide* (3,10, p.25,19-21); e così spiega il nostro esegeta: *De plenitudine misericordiae Christi, de abundantia bonitatis eius primo accepimus gratiam fidei et per fidem peccatorum omnium remissionem* (p. 41,451-453).

Parallelamente a questo genere di lettura immediata e ad arricchimento di essa, il Nostro fa spesso ricorso all'esegesi allegorica. L'allegoria è d'obbligo, ad es., nella spiegazione di *Io.1,5: Et lux in tenebris lucet et tenebrae eam non comprehenderunt* (15, p.32,307-308), per la presenza di un *non-sens*<sup>37</sup> che l'in-

---

et «unum», et «sumus», et a Charybdi et a Scylla liberaberis. In duobus istis uerbis quod dixit, «unum», liberat te ab Ario; quod dixit, «sumus», liberat te a Sabellio; p. 329 19-21.; Vna substantia est, una diuinitas, una coaeternitas, perfecta aequalitas, dissimilitudo nulla. Agostino, che aveva avviato il discorso sulle eresie che erroneamente interpretano il dogma trinitario al § 8, partendo da quella sabelliana per giungere a quella ariana, rende efficacemente la loro pericolosità con l'immagine di Scilla e Cariddi dai cui gorgi il cristiano deve star lontano.

<sup>36</sup> Agostino spiega «come» e «cosa» è dato agli uomini della pienezza dello Spirito santo a 74,3, p. 514,1-4: *Quando autem ait Iohannes Baptista: «Non enim ad mensuram dat Deus Spiritum», de ipso Dei Filio loquebatur, cui non est datus Spiritus ad mensuram; quia in illo inhabitat omnis plenitudo diuinitatis; e a 74,1, p. 512,10-12: quantum nobis Dominus donare dignatur, pro nostra et uestra capacitate.*

<sup>37</sup> J. Pépin, *La tradition de l'allégorie de Philon d'Alexandrie a Dante*, Paris 1987. Al cap. VII (pp. 167-186): «L'absurdité, signe de l'allégorie», lo studioso sostiene che per i cristiani dei primi secoli uno degli argomenti che rendevano necessaria l'esegesi allegorica era proprio l'assurdità logica per cui era impossibile la spiegazione letterale di alcuni passi. Vengono analizzate le posizioni di Origene, Eusebio, Gregorio di Nissa, Agostino e Girolamo

terrogante evidenza nella seconda parte della sua domanda: *Quae est ergo haec lux quae lucet in tenebris aut quomodo potest lux in tenebris lucere, cum tenebrae simul non possint esse cum luce quia effugantur a luce?* (pp.32-33,310-312). Solo dopo che il nostro esegeta identifica Cristo con la luce e i Giudei increduli con le tenebre, è possibile accettare la coesistenza dei due elementi, che se interpretati alla lettera, si escluderebbero a vicenda. In questo commento si coglie solamente l'eco del pensiero agostiniano, ma non vi sono riferimenti precisi: manca infatti l'immagine del cieco in pieno sole con la quale Agostino spiega il passo di Giovanni in questione<sup>38</sup>.

Al § 12 troviamo nuovamente l'interpretazione allegorica di un versetto del «Prologo» di Giovanni, nel quale la ripetizione di *erat* per ben quattro volte (*In principio erat verbum. Et verbum erat apud deum, Et deus erat verbum. Hoc erat in principio apud deum: Io 1,1-2*) induce il Nostro a dedurre, senza, come sembra, riferirsi ad alcun modello, la dimostrazione della Trinità e dell'unità di Dio che ha, nello stesso tempo, tre persone e una sola sostanza.

Continuando il commento del medesimo versetto il Nostro, al paragrafo seguente, a proposito del significato di *verbum* passa ad una breve esegesi a due livelli, contrapponendo ad una spiegazione letterale formulata all'interno della stessa domanda (*Numquid illud quod fit a verberato, id est percusso, aere, quod ore formatur et voce, quod litteris constat et syllabis?*: 13, p.29,255-257) una interpretazione allegorica, per cui *essentiale quippe verbum est divinitatis substantia perpetua, omnipotens, infinita, tota, ubique praesens, hoc est utique verbum deus de deo* (260-262). Il rapporto tra *verbum* e *Verbum*, tra la parola espressa e il suo significato, tra linguaggio esteriore e linguaggio interiore, occupa diversi passi del commento agostiniano, nei quali domina la profondità speculativa di chi ricerca l'*intellectus fidei*<sup>39</sup>. Il Nostro, pur sulla scia della sua fonte, si limita ad una brevissima quanto superficiale enunciazione dei termini del rapporto.

Nel commento di *Io. 1,48*, dopo una breve spiegazione letterale, troviamo per la prima volta il termine *spiritualiter* che, utilizzato nella formulazione della domanda (INT. *Spiritualiter autem quid designatur per ficum sub qua vidit domi-*

---

relativamente alle nozioni di *impossibile* e di *absurdum* nella sacra scrittura. La seconda parte del cap. si occupa della teoria dell'assurdo come segno dell'allegoria all'interno della cultura pagana nell'interpretazione dei miti.

<sup>38</sup> Cfr. *In evang. Io. 1,19*, p. 11.

<sup>39</sup> *In evang. Io. 37,4*, p. 333,11-12; 29,4, p. 286,6-7; 1,8, p. 5,31-33. 35-37. Sull'interpretazione agostiniana del concetto di *Logos* in Giovanni e sui riferimenti alla teoria aristotelica della conoscenza vd. M. Cristiani, *Il prologo di Giovanni da Agostino a Tommaso d'Aquino*, «Ann. di St. dell'Eseg.» 11, 1994, pp. 57-72.

*nus Nathanahelem?*: 28, p.52,658-659), apre la strada all'interpretazione allegorica di indiscusso stampo agostiniano<sup>40</sup>, ribadita, nella domanda successiva, dall'uso del termine *mystice* (INT. *Quid ergo mystice designatur per Nathanahelem?*: p.53,667). Il fico sotto il quale Gesù aveva visto Natanaele viene riferito al fico le cui foglie coprirono Adamo ed Eva quando disobbedirono a Dio, simbolo del peccato, e in Natanaele viene ravvisato il genere umano *quod sub ficu erat quia umbra peccati et mortis premebatur* (669-670); la stessa interpretazione, di un allegorismo spinto, era stata offerta da Agostino che così si era espresso: *folia ergo ficulnea intelleguntur peccata. Erat autem Nathanael sub arbore fici, tamquam sub umbra mortis* (7,21, p.79,5-7). L'esegesi a due livelli continua nel paragrafo seguente quando il Nostro, debitore in questo caso di Girolamo e di Eucherio, indica il significato simbolico dei nomi Natanaele<sup>41</sup> e Filippo<sup>42</sup>.

Il commento all'episodio della resurrezione di Lazzaro di *Io.* 11,1-44, che occupa diversi paragrafi del nostro testo (§§ 34-42), offre un chiaro esempio di esegesi allegorica, anche per l'uso di una terminologia al riguardo esplicita. Dopo essersi chiesto al § 34 il motivo e il fine dell'atto miracoloso di Gesù, l'esegeta, usando ancora una volta il termine *spiritaliter* (INT. *Quid spiritualiter designatur per Lazarum quadriduanum mortuum?*: 35, p.60,813-814), vede in Lazzaro il genere umano morto a causa del peccato e nella sua resurrezione l'amore del Signore per l'umanità peccatrice; è da rilevare il senso tropologico della spiegazione del Nostro, senso che peraltro era presente nell'esegesi agostiniana<sup>43</sup>. Per Agostino, infatti, le resurrezioni *Domini quippe...non sunt tantum-*

<sup>40</sup> Aug. *In evang. Io.* 7,21, p. 79,1-7. Del lungo commento agostiniano (§§ 16-22) il Nostro prende solo qualche spunto seguendo l'esegesi allegorica della sua fonte, dalla quale attinge sia le argomentazioni, pur non condividendone l'ordine (cfr. Curti, *Due commentarii*, cit., p. 37-38), sia il lessico.

<sup>41</sup> «INT. Che cosa significa Natanaele? RISP. Natanaele in ebraico, in latino si dice Dio mio o dono di Dio; perciò indica opportunamente il genere umano, il quale, quando credette nella divinità del Figlio di Dio, per dono e grazia di lui fu liberato dai peccati e dall'ombra della morte» (29, p. 53,676-680). Cfr. Hier., *Liber interpr. Hebr. nom.*, CChL 72, 1959, Num. N-R, p. 83,14.

<sup>42</sup> «INT. Che cosa significa Filippo? RISP. Bocca delle fiaccole; perciò indica bene la schiera dei predicatori, i quali, come fiaccole accese, illuminarono il mondo con la luce della dottrina evangelica» (29, p. 53-54,681-684). Cfr. Hier., *Liber interpr. Hebr. nom.*, ediz. cit. Act E-L, p. 146,5; Euch. *instr.*, ediz. cit., II, p. 144,1.

<sup>43</sup> Il carattere fortemente e profondamente morale dell'esegesi agostiniana, che dedica all'episodio di Lazzaro l'intero trattato 49, influenza in modo determinante quella del Nostro. L'autonomia interpretativa dell'esegeta, già limitata, come è emerso dagli esempi riportati, in questo commento diviene quasi inesistente. Anche l'idea della morte / peccato descritta da Agostino (*Intueatur quisque animam suam; si peccat, moritur; peccatum, mors est animae*: 3,

*modo facta sed signa* (49,2, p.420,2-3) e *intellegimus tres illos mortuos quos in corporibus suscitavit, aliquid significare et figurare de resurrectionibus animarum quae fiunt per fidem* (3, pp.420-421,2-5); per il Nostro i *signa* si trasformano in *mysteria*, ma l'esegesi è sempre allegorica e l'argomentazione è la stessa: *Propter mysterium, ut per illos tres mortuos a domino resuscitados demonstrarent* (scil. *evangelistae*) *quia tria sunt genera mortium quibus animae peccando moriuntur et tria sunt genera resurrectionum quibus animae per fidem vivificantur* (36, p.63,861-865).

Nel commento a Lazzaro, oltre a *spiritaliter*, ricorre per ben tre volte il termine *mystice*, come sinonimo di *spiritaliter*, ad indicare il senso allegorico; infatti nei passi in cui figura<sup>44</sup>, non sembra raggiungere un livello interpretativo più profondo dell'altro termine; anche *mysterium*, presente due volte in questo commento, rafforza la valenza spirituale del passo, senza però contribuire ad un'esegesi più profonda<sup>45</sup>. Gli spunti interpretativi sono ampliati: oltre che ad Agostino, il Nostro guarda anche a Paolo, di cui utilizza essenzialmente *Rom. 5*, dove è affrontato il tema del peccato e della condanna dell'uomo alla morte eter-

p. 421,8-9) viene ripresa da Salonio con la medesima terminologia (*Anima semper, cum peccat, moritur quia peccatum mors animae est*: 37, p. 64,881-882).

<sup>44</sup> «INT. Che cosa dunque il Signore volle significare risuscitando in segreto la figlia di Giairo? » «RISP. Mostrò allegoricamente (*mystice*) che coloro, i quali muoiono perché decidono di peccare, possono essere risuscitati soltanto mediante un'intima confessione» (37, p. 65,897-901); «INT. Che cosa, dunque, il Signore volle mostrare risuscitando il figlio della vedova in pubblico al cospetto della moltitudine? RISP. Mostrò allegoricamente (*mystice*) che coloro i quali muoiono perché commettono il peccato e mostrano con qualsiasi indizio la loro morte agli altri è necessario che siano restituiti alla vita non solo mediante la confessione ma anche mediante degna soddisfazione e pentimento del peccato commesso...» (38, p. 66,911-917); «INT. Che cosa indicano allegoricamente (*mystice*) i quattro giorni nei quali Lazzaro giacque nel sepolcro?...RISP. I quattro giorni indicano le trasgressioni delle quattro leggi» (40, p. 68,949-950. 954-955).

<sup>45</sup> «INT. Se i morti restituiti alla vita dal Signore furono più di tre, perché i santi evangelisti scrissero che egli risuscitò soltanto tre morti? RISP. Per quello che essi simboleggiano (*mysterium*), al fine di mostrare mediante i tre morti risuscitati dal Signore che tre sono le specie di morti per le quali le anime peccando muoiono e tre sono le specie delle risurrezioni per le quali le anime sono restituite alla vita mediante la fede (36, p. 63,858-865); «INT. Se il Signore poteva risuscitare Lazzaro dal sepolcro più presto di quanto potresti destare e far alzare dal letto uno che dorme, perché non lo risuscitò subito quando venne in Betania? RISP. Infatti se avesse voluto, lo avrebbe risuscitato immantinente, ma a causa del simbolo (*mysterium*) non volle» (39, p. 67,931-936). Questo termine è presente nel nostro testo ancora cinque volte (2, p. 17,34; 3, p. 18,54; 63, p. 107, 1560; 63, p. 101,1567; 63, p. 103,1584) ma con altro significato.

na, di cui quella fisica è segno<sup>46</sup>; anche in questo caso il Nostro sceglie solo alcune delle argomentazioni, limitandosi ad una trattazione tanto breve quanto superficiale, molto lontana dalle profonde aperture dottrinali dei suoi modelli. L'episodio di Lazzaro è interrotto da *quaestiones* sul perché delle tre morti, sul significato di ciascuna di esse<sup>47</sup> e sui modi della resurrezione operata da Gesù, domande che in Agostino chiudono la narrazione.

Raramente è dato rilevare nel commento a *Giovanni* interpretazioni alternative, letterali o allegoriche, secondo la tendenza peculiare dell'esegesi alessandrina. Segnalato da *aliter*, ne troviamo un esempio al § 51 a proposito di *Io. 12,28: Et clarificavi et iterum clarificabo*. Alla domanda sull'interpretazione da dare a queste parole di Dio Padre indirizzate al Figlio, che risuonarono nel cielo come tuono, l'esegeta propone più spiegazioni, tutte *iuxta litteram*, che non si elidono, ma che al contrario si sovrappongono<sup>48</sup>. Il Nostro è ancora debitore, sia pure in modo non pedissequo, di Agostino, dal quale tuttavia desume concetti, linguaggio e perfino la disposizione delle argomentazioni, che in Agostino vengono introdotte dall'espressione: *Et aliter intellegi potest*<sup>49</sup>. Con la prima spiegazione sia Agostino che il Nostro si riferiscono alla divinità del Cristo, mentre la seconda ne sintetizza, brevemente, tutta l'esperienza umana, dalla nascita dalla Vergine alla discesa su di lui dello Spirito santo, dalla trasfigurazione sul monte ai miracoli.

Questo procedimento si ritrova anche nel *De evangelio Matthaei* al § 6 e al §

<sup>46</sup> Diversi sono in questo commento i riferimenti al testo paolino, anche se il nostro esegeta cita testualmente solo *Rom. 5,12: Sicut per unum hominem peccatum intravit in mundum et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransiit* (35, p. 61,824-826); questo versetto, d'altra parte, è citato testualmente anche da Agostino, 49,12, p. 426,13-15.

<sup>47</sup> Come Agostino anche il Nostro, partendo dalla resurrezione di Lazzaro (*Io. 11,39-44*), allarga il suo discorso alle altre due resurrezioni di cui si narra nei Vangeli: la figlia di Giairo (*Mc. 5,37-40*) e il figlio della vedova (*Lc. 7,12-15*). Ma mentre il commento agostiniano analizza prima le tre morti e il loro significato e solo dopo quella di Lazzaro, il Nostro, pur restando fedele alla sua fonte nel tipo di commento, non ne rispetta l'ordine nella distribuzione della materia e inserisce all'interno dell'episodio di Lazzaro il commento sulle tre morti: cfr. Curti, *Due commentarii*, cit., pp. 38-43.

<sup>48</sup> «T'ho glorificato prima di creare il mondo, generandoti a me uguale in tutto; e ti glorificherò ancora, quando ti farò risorgere dai morti e ti porrò alla mia destra. In altro modo: T'ho glorificato, quando ti feci concepire e nascere dallo Spirito santo e dalla Vergine, quando, scendendo lo stesso Spirito santo in forma di colomba, ti chiamai dai cieli figlio mio diletto, quando con molti segni e miracoli ti manifestai figlio mio; e ti glorificherò ancora, quando risorgerai dai morti e la morte non dominerà più su di te e quando sarai innalzato sopra i cieli e su tutta la terra la tua gloria (sarà innalzata)» (51, p. 82,1201-1211).

<sup>49</sup> 52,4, p. 447.

10; al § 6 sono date più spiegazioni della pericope di *Matth.* 1,18: *Maria desponsata fuit Ioseph.* Alla domanda: *Quare dominus non de simplici virgine sed desponsata viro concipì et nasci voluit?* (6, p.114,120-121), il nostro esegeta fornisce quattro spiegazioni, introdotte da *aliter*, tutte possibili ed accettabili; le ricava da Girolamo<sup>50</sup>, che le presenta anch'egli come tutte idonee all'interpretazione del versetto. È da notare tuttavia come in questo brano l'esegesi dell'imitatore, anche se diversamente disposta, risulta più esauriente e dettagliata rispetto alla fonte.

5. Siamo così giunti alla fine, al breve *De evangelio Matthaei*: in tutto 17 paragrafi che non presentano sostanziali novità dal punto di vista esegetico rispetto ai testi già esaminati. Tuttavia sembra che l'esegeta in questo commento prediliga il senso letterale, verisimilmente sotto l'influsso della sua fonte Girolamo<sup>51</sup>. Non mancano per altro casi nei quali il Nostro sottolinea l'eccellenza della *spiritualis intelligentia* sull'*umile littera*, o casi in cui si limita ad un'esegesi letterale, laddove la fonte ne dà anche una allegorica<sup>52</sup>.

I primi sei paragrafi del commento sono dedicati a *Matth.* 1, cioè il capitolo relativo alla genealogia di Gesù. In essi l'esegeta si interroga, tra l'altro, perché Betsabea non viene chiamata col proprio nome ma sposa di Uria (§ 2), perché dei due nomi Gesù e Cristo, Gesù talvolta precede Cristo, talaltra lo segue (§ 3), o ancora sulla discordanza tra *Matteo* e *Luca* intorno alla paternità di Giuseppe (§ 5): l'esegesi che ne dà il nostro autore è storica, poiché vengono addotti a sostegno avvenimenti narrati in altri libri della Bibbia e a proposito della paternità di Giuseppe viene chiamato in causa, sulla scia di Girolamo, lo storico Giulio Africano<sup>53</sup>.

---

<sup>50</sup> Hier. in *Matth.* 1, p. 10,73-79: *Primum ut per generationem Ioseph origo Mariae monstraretur, secundo ne lapidaretur a Iudaeis ut adultera, tertio ut Aegyptum fugiens haberet solacium. Martyr Ignatius etiam quartam addidit causam cur a sponsa conceptus sit: ut par-tus, inquit, eius celaretur diabolo, dum eum putat non de uirgine sed de uxore generatum.*

<sup>51</sup> Così si esprime Girolamo rivolgendosi a Eusebio di Cremona nella *Praefatio*: *Igitur omissa auctoritate ueterum quos nec legendi nec sequendi mihi facultas data est, historicam interpretationem quam praecipue postulasti digessi breuiter et interdum spiritualis intelligentiae flores miscui, perfectum opus reseruans in posterum*: p. 5,104-108.

<sup>52</sup> Così al § 14 l'esegeta interrogandosi sulle differenze, nella narrazione della crocefissione di Gesù, tra i tre sinottici e *Giovanni*, si limita a riportare di Girolamo solamente la spiegazione storica, trascurando quella allegorica: cfr. Hier. in *Matth.* 4, p. 270,1664-1665; p. 273,1745-1749.

<sup>53</sup> Sulle possibili fonti di Salonio e sul confronto con esse vd. Curti, *Due commentarii*, cit., pp. 29-32.

Al § 1 però l'esegeta spiega allegoricamente (*mystice*) i nomi delle donne peccatrici presenti nella genealogia di Gesù, ricavando l'interpretazione dal *Liber interpretationis Hebraicorum nominum* dello stesso Girolamo<sup>54</sup>. Alla domanda poi: *Quid per has mulieres mystice designatur?* (1, p.108,13) segue la risposta: *per has ergo mulieres mystice designatur ecclesia de gentibus congregata* (16-18), pressappoco con gli stessi termini usati da Girolamo nell'interpretazione della donna nella parabola del lievito e della farina<sup>55</sup>. Anche nel commento di *Matteo*, come in quello di *Giovanni*, il termine *mystice*, usato qui sia nella domanda che nella risposta, non sembra adombrare un senso più profondo di *spiritualiter*, ma ne è sinonimo esprimendo come questo l'interpretazione allegorica, che, in questo caso, ha come obiettivo specifico il trionfo della chiesa.

Alla fine del commento a *Matteo*, al § 16, ritorna, con l'aggettivo *spiritalis*, la terminologia specifica che propone una evidente lettura allegorica di *Matth.* 26,52: *Omnes enim qui gladium acceperint, gladio peribunt*. L'esegesi, difforme in questo caso da quella geronimiana, che allude alla spada dello Spirito<sup>56</sup>, così recita: «Spada in questo passo non dobbiamo intendere quella di ferro, ma quella spirituale (*spiritalem*), cioè l'avventatezza nel giudicare. Tutti coloro, quindi, che giudicano avventatamente altri, cioè li condannano senza riflettere, sono condannati dalla loro stessa avventatezza» (16, pp.126-127,351-354).

Ancora ad una spada acutissima, che è la parola di Dio, fa riferimento il nostro esegeta quando commenta *Matth.* 10,34: *Nolite arbitrari quia veni pacem mittere in terram; non veni pacem mittere sed gladium*. In questo caso l'esegesi del Nostro si sviluppa, rispetto a quella della sua fonte, in maniera autonoma in quanto non ne rispetta né contenuti, né articolazione: Girolamo infatti si limita a spiegare il senso delle parole del Signore riferite dall'evangelista senza ricercare in esse un significato più profondo per cui: *Ad fidem Christi totus orbis contra se diuisus est, unaquaeque domus et infideles habuit et credentes et propterea bellum missum est bonum ut rumperetur pax mala* (1, p.73,1772-1775). Il nostro esegeta, partendo dalla contrapposizione tra *pax mala et noxia* e *pax bona et salutaris*, vede allegoricamente nel *gladius* ora il discorso divino, ora la dottrina del vangelo che è detta *gladius* «perché uccide e sopprime i peccatori, mentre incute loro il timore del supplizio eterno affinché muoiano ai vizi e ai peccati e

<sup>54</sup> Hier. *Liber interpr. Hebr. nom.*, ediz. cit., Gen. T-Ex. A, p. 73,21-22, e *Matth.O-Marc.* A, p. 138,10 per *Thamar*; Ruth B-I Reg. A, p. 102,9, e *Matth.O-Marc.* A, p. 138,1 per *Ruth*; III Reg. A-E, p. 110,5 per *Bethsabée*.

<sup>55</sup> In *Matth.* 2, p. 109,891.893-894: *Mulier ista...mihi videtur...ecclesia quae de diversis gentibus congregata est*.

<sup>56</sup> In *Matth.* 4, p. 251,1338-1339: *Quo gladio? Illo nempe qui igneus uertitur ante paradisum et gladio spiritus qui in Dei describitur armatura*.

vivano per Dio nelle buone opere» (7, p.117,173-175).

6. Alla luce degli esempi riportati e delle osservazioni che ne sono scaturite si possono ricavare alcune conclusioni. Innanzitutto, esegeticamente i quattro opuscoli rispecchiano con evidenza lo schema bipartito; l'esegeta cioè mostra di conoscere solo due sensi, quello letterale e quello allegorico, che, come si è visto, generalmente applica al testo sacro alternandoli, ora in congiunzione, ora in opposizione. È da rilevare tuttavia come la *littera* assuma sfumature diverse a seconda del testo interpretato: una sfumatura che potremmo dire etica nel commento all'*Ecclesiaste*, spirituale in quello del *Vangelo di Giovanni*, 'storica' nel breve commento a *Matteo*.

Per quel che riguarda invece la *spiritalis intelligentia* non si notano rilevanti differenze qualitative nell'esegesi dei quattro opuscoli. Se si esclude infatti qualche rapida sortita, sulle orme di Girolamo per l'*Ecclesiaste* e di Agostino per *Giovanni*, verso il senso tropologico, che comunque non è segnalato dall'uso di una terminologia specifica, per lo più l'esegesi risulta genericamente allegorica, senza ulteriori determinazioni e approfondimenti, e tale rimane anche quando muta il termine che la introduce; si è visto infatti che, diversamente che in altri esegeti, nel Nostro *mystice*, *mysterium*, nei pochi casi in cui s'incontrano, non specificano il livello anagogico sublime, ma sostanzialmente sono usati come sinonimi dei più ricorrenti *spiritaliter*, *spiritalis*.

Differenze sono state colte invece nel rapporto quantitativo tra lettera e allegoria all'interno di ciascun opuscolo: prevalenza dell'interpretazione allegorica nel commento dei *Proverbi*; pari dignità d'entrambi i sensi nel commento all'*Ecclesiaste*; validità tanto della lettera quanto dell'altro senso anche negli altri due scritti, sia pure con una notevole predilezione per l'allegoria nel commento di *Giovanni* e con una lieve propensione per il senso storico-letterale nel breve commento mattaico.

Ovviamente la preferenza accordata ora all'uno, ora all'altro senso dipende anche dal carattere dell'opera commentata, ma ancor più, nel caso del Nostro, dai modelli utilizzati, dai quali la sua esegesi è profondamente condizionata. Convergenze semantiche, espressive e contenutistiche con le fonti s'incontrano ad ogni passo, anche se il Nostro in qualche caso ne sovverte l'ordine delle argomentazioni e soprattutto abitualmente ne semplifica, talora drasticamente, come per Agostino, la redazione<sup>57</sup>. Di rado, come abbiamo visto, accade che il nostro autore si muova autonomamente inserendo qualche considerazione personale o

---

<sup>57</sup> In ogni caso mi riservo di tornare più dettagliatamente sull'utilizzazione che il nostro esegeta fa delle fonti.



qualche spiegazione, ma questa risulta nella gran parte dei casi ovvia e comunque rimane sempre alla superficie del testo sacro.

In questo processo di semplificazione, che sovente si risolve nello scarto delle interpretazioni più profonde di Girolamo e Agostino per quelle più semplici e di più immediata intelligenza, ci sembra significativa, e in un certo qual modo giustificativa, la scelta del genere delle *Quaestiones et responsiones*, che ben si prestava, alla stessa maniera dei catechismi e dei primi libri di grammatica, ad una esegesi chiara, rapida e sintetica<sup>58</sup>.

---

<sup>58</sup> Cfr. Bardy, art. cit., 42,1933, pp. 20-22. Sul nostro esegeta così scrive a p. 20: «Nous ne saurions du reste nous faire d'illusion sur le caractère artificiel du dialogue». Per altro anche Giunilio, nella lettera dedicatoria a Primasio degli *Instituta regularia divinae legis*, avverte di aver rivestito d'un' *utilis forma* gli insegnamenti, *ut...breviter singula et perlucide dicerentur*: cfr. il mio, *Gli «Instituta» di Giunilio: alcuni aspetti esegetici*, «Ann. di St. dell'E-seg.» 8,1991, pp. 405-419.



ANTONINO M. MILAZZO

CORREZIONI AL TESTO DEL COMMENTARIO DI SOPATRO  
ALLE 'STASEIS' ERMOGENIANE

L'enorme commentario al Περὶ στάσεων di Ermogene di Tarso che nell'XI sec. fu messo insieme dall'anonimo estensore presente nel *Parisinus Graecus* 2923 e che riempie ben 846 pagine dell'edizione del Walz non ha suscitato a tuttoggi che scarse attenzioni da parte degli studiosi di retorica, se si eccettuano due articoli pubblicati nel 1946-1947 dal Kowalski e incentrati sulla critica del testo di quest'opera pressoché sterminata<sup>1</sup>. Si aggiunga il fatto che finora solo i *Prolegomena* e gli scolii di Siriano sono stati editi criticamente dal Rabe, mentre si aspetta ancora un'edizione del testo di Sopatro e di Marcellino<sup>2</sup>. Come è noto, il codice si compone di un triplice commento, sotto forma di catene scolastiche, che segue i lemmi ermogeniani, 'costruito' su precedenti opere composte fra il IV ed il VI sec. da Sopatro, Siriano e Marcellino, per noi ormai perdute<sup>3</sup>. C'è da dire che il testo offerto dal Walz<sup>4</sup> con uno scarso e spesso inattendibile apparato è cosperso di errori di lettura, omissioni di parole, lezioni senza un senso compiuto a cui hanno cercato di porre rimedio i due contributi del Kowalski ma che offrono ancora largo spazio ad interventi correttivi. Le nostre proposte si limiteranno ad alcuni passi degli scolii di Sopatro, in vista di uno studio sulla tecnica

---

<sup>1</sup> Georgius Kowalski, *De commentarii in Hermogenis 'Status' e tribus interpretibus confecti (Rh. Gr. IV Walz) recensione in codice Par. Gr. 2923 obvia*, «Eos» 41, 1940-1946, I, 1, pp. 46-80; ibid., 42, 1947, pp. 122-141. Una redazione abbreviata della sezione sopatreia si legge anche in Walz V, pp. 1-211.

<sup>2</sup> Syriani *In Hermogenem Commentaria*, II, ed. Hugo Rabe, Leipzig 1893. Vd. anche H. Rabe, *Aus Rhetoren-Handschriften: 11: der Dreimänner-Kommentar W. IV*, «Rhein. Mus.» 64, 1909, pp. 578-590.

<sup>3</sup> Su tali commentari e sui *Prolegomena* che li precedono vd. G.A. Kennedy, *Greek Rhetoric under Christian Emperors*, Princeton 1983, pp. 104-109 (Sopatro), 109-112 (Siriano), 112-115 (Marcellino); vd. anche pp. 116-122, sulle strutture isagogiche al *corpus* ermogeniano-aftoniano nei manoscritti bizantini.

<sup>4</sup> *Rhetores Graeci* edidit Christianus Walz, vol. IV, Stuttgartiae-Tubingae-Londini-Lutetiae 1833 (=Osnabrück 1968), pp. 1-846.

retorica di questo retore già allievo di Imerio ad Atene<sup>5</sup>.

Un primo luogo viene in discussione in riferimento al passo ermogeniano<sup>6</sup> in cui si delinea lo Στοχασμός e viene enunciato come la ἐλέγχων ἀπαίτησις possa essere duplice a seconda se ci si serve di testimoni oppure no (45, 1-2 R.).

332, 25-28 W.:

ἐρεῖ γὰρ, ὅτι εἰ ἐπίστευσεν οὗτος ὡς ἀποτρίψασθαι δύναται τὸ ἐγκλημα τὸ ἐπαγόμενον παρ' ὑμῶν οὐκ ἂν ὑμᾶς ἤξιον παρέχεσθαι, ἀλλ' ἐϋθὺς ἐπὶ τὸ πρᾶγμα ἐπορεύετο.

Sopatro afferma che per difendersi da un'accusa ci si può rivolgere direttamente agli eventi in discussione e non ai testimoni, in modo da produrre una difesa attraverso i fatti stessi (καὶ τὴν ἀπολογίαν τοῦ ἐγκλήματος ἐποιεῖτο δι' αὐτοῦ). Quindi, ci aspetteremmo non la parola ὑμᾶς (che appare errata) ma quella μάρτυρας tanto più che il verbo παρέχω nel linguaggio giuridico risulta costruito proprio con μάρτυρας (Pl. *Ap.* 19) o con μαρτυρίαν. (Is. 3, 18, 19). Il vocabolo μάρτυρας, paleograficamente giustificabile in base alla caduta di sillabe, ricorre ben otto volte nei passi successivi e verrebbe confermato dal passo di p. 333, 4-7:

οὐδὲ γὰρ ἐπὶ τῶν μεγάλων ἀδικημάτων χρὴ μάρτυσι πιστεύειν· οἱ γὰρ μαρτυροῦντες ἢ δι' ἔχθραν ἢ χάριτι μαρτυρήσαντες ἐάλωσαν πολλάκις.

Qui appare ripetuta una posizione simile a quella del testo su citato: spesso è meglio rivolgersi direttamente alla realtà fattuale piuttosto che ai testimoni a causa della parzialità di costoro.

Una seconda osservazione viene suggerita da un altro scolio al dettato ermogeniano, sempre a proposito dello Στοχασμός e attribuito dai codici ora a Sopatro, ora a Marcellino:

p. 438, 24-27 W.:

<sup>5</sup> Vd. St. Glöckner, s.v. *Sopatros* 10, in RE III A, 1 (1927), coll. 1002-1006. Invece per Fr. Focke, *Quaest. Plutarch.*, Diss. Münster 1911, *Appendix* II, pp. 57-69, Sopatro sarebbe da identificare con un corrispondente di Enea di Gaza (*epist.* IX). Sulla datazione alla seconda metà del IV sec. è d'accordo G.A. Kennedy, *Greek Rhetoric*, cit., p. 104.

<sup>6</sup> *Hermogenes*, editio H. Rabe, Stuttgartiae 1969 (= Lipsiae 1913): Περὶ τῶν στάσεων p. 28.

Οὐδὲ εἰ τὸ σημεῖον εἶχεν οὗτος ὁ στοχασμὸς, πιθανὴν ἀπολογίαν εἶχεν, ἐπειδὴ ἀναγκαῖον τῷ ἐγκλήματι συγγενὲς τὸ σημεῖον.

Qui il termine tecnico σημεῖον appare adoperato nel senso indicato nella *Rhetorica* aristotelica (*Rhet.* 1, 1357 a-b) di ‘argomento probabile’ opposto a τεκμήριον (‘prova certa’). Ma ciò che sembra più rilevante è che siamo in presenza di un periodo ipotetico dell’irrealtà («Neppure se questo procedimento congetturale offrisse una prova probabile esso conterrebbe una difesa persuasiva») mancante nell’apodosi della particella ἄν. Infatti, non ricorre qui il caso in cui il periodo ipotetico di quarto tipo ha l’indicativo dei tempi storici senza ἄν in unione a verbi e locuzioni esprimenti necessità, opportunità o convenienza. Quindi, bisognerebbe leggere πιθανὴν ἀπολογίαν «ἄν» εἶχεν. Anche qui sarebbe operante una forma di aplografia, ma non sarebbe da escludere un riecheggiamento del contesto; infatti nei righi precedenti leggiamo ἀπολογίαν ἔχει (ibid., r. 3) e πιθανὴν ἀπολογίαν οὐχ ἔχει (ibid., r. 17).

Una terza correzione resa inevitabile dal contesto è comune sia ad uno scolio di Sopatro sia a quello contiguo di Marcellino e riguarda la conclusione ermogeniana dello στοχασμὸς (59, 5-9 R). I due errori furono segnalati dal Kowalski come svista di lettura del codice da parte del Walz, ma qualcosa si può forse ancora aggiungere<sup>7</sup>.

469, 22-24 W.:

ἄτιμος εὐρὼν τὴν γυναιῖκα αὐτοῦ μοιχευομένην ἔπεται τῷ μοιχῷ κλάων· κατέλυσεν ὁ δῆμος τὸν μοιχόν, καὶ κρίνεται δημοκοπίου.

Naturalmente la forma verbale qui richiesta è καταλεύω ‘lapidare’ e non καταλύω ‘distruggere’; lo stesso valga per Marcellino, p. 473, 20 κατέλυσεν ἐκεῖνον ὁ δῆμος sulla cui lettura ha forse potuto influire il vicino ἀπέλυσαν τὴν γυναιῖκα del tutto corretto. Ma, oltre all’ovvia correzione, si possono avanzare altre due osservazioni marginali (anche se in questo caso *superflua non nocent*). Il *ThLl*, s.v. *Lapidatio*, 942, annota: *genus supplicii hebraici*; in realtà, la pena della lapidazione per adulterio è già attestata in Hom. *Il.* 3, 54-57 (Ettore dice a Paride di meritare la lapidazione per le sue colpe di adultero), in Eur. *Troad.* 1059 (pena augurata ad Elena da Menelao perché adultera) ed *Or.* 59 (Elena meritava questa sorte); inoltre sempre in *Or.* 442 la stessa pena è prevista per i matricidi. Infine, lo Pseudo-Quintiliano, in *Decl. Maior.* 11, 9 e 12, 12,

<sup>7</sup> G. Kowalski, *De commentarii*, cit., p. 70.

considera questa pena di origine popolare. Quindi, si trattava di un tipo di condanna a morte antichissimo, anche se il diritto attico non ne contemplava ufficialmente l'applicazione<sup>8</sup>. Una seconda considerazione riguarda il senso dell'espressione *sopatrea κρίνεται δημοκοπίου*. Bisogna notare che il vocabolo *δημοκόπιου* equivalente a *δημοκοπία* ('ricerca illecita del favore popolare') è assente come termine letterario nel *LSJ* e viene indicato come *hapax* sopatreo dal *ThGl*, s.v. Ne abbiamo una perfetta descrizione proprio in un passo successivo dello stesso Sopatro (pp. 470, 31-471, 2):

δημοκοπίου δὲ λέγεται, ὅτ' ἂν τις ἢ εἰπὼν ἢ ποιήσας τι εἰς θόρυβον καὶ τὸ ποιῆσαι τι προσαγάγοι τὸν δῆμον.

Nel caso prodotto dallo scolio il marito tradito si appella al *fufore* popolare in quanto, essendo *ἄτιμος*, non può adire il regolare tribunale ed è condannato in quanto suscitatore di disordini. Questo caso viene fornito quale *exemplum* dell'intreccio fra congettura e confutazione (p. 469, 21: *ἐπιπλέκεται στοχασμὸς ἀντιλήψει*). Il caso di *κατέλυσεν* è dunque un esempio emblematico sia delle sviste di lettura da parte del Walz che dei molteplici errori presenti nel *Parisinus Gr.* 2923 ad opera del copista di Sopatro per evidenti cause paleografiche (come, poco più avanti, a p. 532, 13-15, *ἴνα μὴ...ἐναντιοῦται* è evidentemente da correggersi in *ἐναντιῶται*, non evidenziato dal Kowalski).

L'ultimo problema qui affrontato riguarda la sezione degli *status* detta *ὅρος* (*definitio*) e denominata dai latini *constitutio definitiva* e, soprattutto, quel tipo particolare chiamato *ἀνθορισμός*, cioè 'controdefinizione', sempre in connessione con Ermogene (p. 60, 6-8 R.)<sup>9</sup>. Sopatro, suddividendo le circostanze dell'argomentazione giuridica — *περιστάσεις* — in sei parti, *τόπος*, *χρόνος*, *τρόπος*, *πρόσωπον*, *αἰτία*, *πρᾶγμα*, così prosegue:

p. 499, 22-27 W.:

ἢ ἀπὸ τοῦ τρόπου λέγων, εἰ λάθρα διώρυξε τὸν τάφον ὁ κρινόμενος, ἔνοχός ἐστι τυμβωρυχίας· ἢ ἀπὸ τοῦ προσώπου, εἰ ἐχθρὸς ὢν καὶ ὡς πένητος καταφρονῶν ἐπ'ἀνέτεινε τὰς

<sup>8</sup> Cfr. Chr. Lécivain, s.v. *Lapidatio*, in Dar. Saglio DAGR III (1918), coll. 927-930; K. Latte, *Steinigung*, in RE III, A2 (1929), coll. 2294-2295; I. Pfaff, *Lapidatio*, in RE XII, 1 (1924), coll. 775-776; R. Hirzel, *Die Strafe der Steinigung*, Darmstadt 1967 (=1909).

<sup>9</sup> Su tale particolare tipo di *constitutio definitiva*, su cui tace il lessico dell'Ernesti, vd. ora M. Heath, *Hermogenes 'On Issues'. Strategies of Argument in Later Greek Rhetoric*, Oxford 1995, pp. 104, 106, 112, 119, 151, 177, 180, 192. Per la tecnica dell'esegesi ermogeniana di Sopatro vd. St. Gloeckner, *Quaestiones rhetoricae* (Breslauer philologische Abhandlungen VIII, 2), Breslau 1901, pp. 2; 71-76.

χειρας· ἡ ἀπὸ τῆς αἰτίας, ἦπου λυπῆσαι βουλόμενος ταῦτα  
ποιεῖ ὕβριστής ἐστιν κτλ.

La congiunzione ἦπου inserita in una sequenza parallela e anaforica di ben cinque Εἰ suona piuttosto sospetta, tanto più che il suo significato di *certe, profecto, multo magis* (così il *ThGl*) non è congruente con il contesto. Allora, sarebbe forse opportuno restaurare il probabile originale εἵ που anche per ristabilire il parallelismo con gli altri cinque Εἰ in posizione anaforica. La svista si potrebbe facilmente spiegare in base all'autodettatura da parte del copista con relativa pronuncia iotacistica. Ma il Kowalski non si è accorto neppure della durezza presentata dalla costruzione con il presente ποιεῖ a fronte degli altri cinque verbi retti da Εἰ tutti in tempi storici: διώρυξε, ἐπανετέιγε, ἦλθεν, παρεσκευάσατο, ἐκακούργησεν.

Allora, dato che riesce difficile pensare ad una voluta *variatio* dell'autore — che sarebbe tra l'altro in forte incongruenza con l'impostazione sintattica del periodo — non si potrà reprimere il sospetto che sotto il tràdito ποιεῖ si celi un originario ἐποίει<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> Oltre agli errori dei copisti sono operanti nell'edizione del Walz anche numerosi errori di lettura del codice parigino da parte dell'editore, come fu ben indicato nell'articolo citato del Kowalski, p. 68: «Vocabula artis rhetoricae propria inter se mutantur ... Palaeographica ratione plerumque explicandae sunt mutationes vocabulorum». Per quanto riguarda la tecnica delle *staseis* si rinvia allo studio fondamentale di L. Calboli Montefusco, *La dottrina degli 'status' nella retorica greca e romana*, Bologna 1984.





ANTONINO MINISSALE

## LESSICO E SPIRITUALITÀ NEL SALMO 119

Il salmo 119 si caratterizza innanzitutto come il più lungo componimento incluso nel salterio dell'Antico Testamento; comprende 176 versetti raggruppati in 22 strofe di 8 versetti, che cominciano con la stessa lettera dell'alfabeto secondo l'ordine delle 22 lettere di cui esso si compone. Costituisce perciò un acrostico, che ad una prima lettura dà l'impressione poco bella di una certa artificiosità e lungaggine un po' tediosa; questa impressione si accentua ancor di più quando si scopre un altro elemento caratteristico della tecnica compositiva di questo salmo: la ripetizione quasi meccanica di 8 parole-chiave usate come sinonimi per indicare la legge, il tema su cui si svolge in esso una prolungata riflessione sapienziale in forma di preghiera. Anche se questi sinonimi sono usati nel salmo in modo pressoché equivalente, noi li distinguiamo – tenendo conto della loro etimologia – in due gruppi, secondo quest'ordine: 1) “legge” (*tôrāh*), 2) “giudizio” (*mišpāt*), 3) “decreto” (*hōq*), 4) “precetto” (*miswāh*), 5) “ordine” (*piqqûd*), più attinenti all'area semantica del comando; 6) “testimonianza” (*ēdût*), 7) “parola” (*dābār*), 8) “detto” (*imrāh*), più connessi con l'ambito della comunicazione.

La lunghezza e lo schematismo un po' farraginoso di questo salmo impediscono spesso di apprezzarlo nella sua limpida religiosità, che si può dischiudere soltanto con una lettura sistematica e minuziosa; essa fa scoprire in realtà, attraverso la tecnica formale della composizione, lo spirito che la anima. Perciò, noi ci proponiamo ora, a partire da una nostra traduzione molto letterale del testo<sup>1</sup>, di analizzare brevemente questo lungo salmo, percorrendolo sistematicamente attraverso gli otto sinonimi anzidetti (Parte I), che con la loro ripetizione, anche se irregolare e in qualche modo casuale, ne costituiscono la vera ossatura logica più obiettiva, offrendone perciò una prima chiave di lettura molto significativa.

---

<sup>1</sup> Nella traduzione seguiamo a volte le correzioni testuali proposte dalla *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, segnalandole con delle semplici virgolette ('...'), come capita nei nn. 28, 29, 53, 54, 72, 89, 98, 111, 117, 141, 146, 155, 157.

Il gruppo dei versetti in cui ricorrono questi termini si può dividere a sua volta secondo i diversi aspetti espressi in uno dei due stichi del versetto, e che sono riconducibili a questi temi: a) il *merito* personale con cui l'orante presenta la propria posizione di fronte a Dio, e che riguarda il suo presente ed eventualmente il suo passato; b) la *promessa* con la quale si completa questa propria presentazione, e che riguarda il suo futuro; c) l'*invocazione* nella quale si mette in evidenza quanto il salmista si attende da Dio; d) l'*elogio* che si esprime nei riguardi della legge o di Dio stesso, che a volte comprende pure il ringraziamento; f) qualche affermazione generale di vario genere. Nella Parte II si presenteranno in una classificazione tematica i verbi ricorrenti in connessione, immediata e non, con i suddetti sinonimi, che servono a delineare più direttamente l'atteggiamento personale del salmista nei confronti della legge. Nel testo del salmo qui riportato si evidenziano *in corsivo* gli otto sinonimi in base ai quali viene ristrutturato il salmo in otto paragrafi, e in carattere sottolineato i verbi che saranno riepilogati negli elenchi della II Parte. Nella Parte III si abbozzerà infine, sulla base delle rilevazioni lessicali precedenti, la spiritualità del salmo.

#### PARTE I: LE PAROLE-CHIAVE PER LA LEGGE

##### 1) Il termine “legge” (*tôrāh*)

Il vocabolo *tôrāh* ricorre ben 25 volte (vv. 1, 18, 29, 34, 44, 51, 53, 55, 61, 70, 72, 77, 85, 92, 97, 109, 113, 126, 136, 142, 150, 153, 163, 165, 174). Comunemente si traduce “legge”, al seguito dei LXX che l'hanno reso con νόμος, ma più propriamente si dovrebbe tradurre “istruzione”, termine che ha un significato più ampio e che si presta meno ad una connotazione di tipo legalistico.

##### a) Merito personale dell'orante

- 1) I superbi mi insultano fin troppo,  
dalla tua legge non mi allontanano. (v. 51)
- 2) I lacci degli empi mi hanno avvinto,  
la tua legge non ho dimenticato. (61)
- 3) Si è infiacchito come grasso<sup>2</sup> il loro cuore,  
(ma) io (nel)la tua legge ho gioito. (70)
- 4) Buona è per me la legge della tua bocca,

---

<sup>2</sup> Il cuore, sede dell'intelligenza, è detto “grasso” in quanto, mostrandosi insensibile all'attrazione della legge, è come appesantito da non potersi muovere con slancio verso di essa.

- più che mille (pezzi) d'oro e d'argento. (72)
- 5) Venga su di me la tua compassione e io vivrò,  
poiché la *tua legge* è la mia gioia. (77)
- 6) Se la *tua legge* non fosse stata la mia gioia,  
allora sarei perito nella mia afflizione. (92)
- 7) Quanto amo la *tua legge*,  
tutto il giorno essa è la mia meditazione. (97)
- 8) La mia anima nella mia palma è sempre<sup>3</sup>,  
ma la *tua legge* non ho dimenticato. (109)
- 9) Quanti sono incostanti io odio,  
ma la *tua legge* io amo. (113)
- 10) Vedi la mia afflizione e salvami,  
poiché la *tua legge* non ho dimenticato. (153)
- 11) La menzogna io odio e considero un abominio,  
la *tua legge* è la mia gioia. (174)
- 12) Anelo alla tua salvezza, Jahwe,  
ma la *tua legge* è la mia gioia. (174)

*b) Promessa*

- 13) E osserverò la *tua legge* sempre,  
nei secoli e in eterno. (44)
- 14) Ricordo il tuo nome nella notte, Jahwe,  
e osserverò la *tua legge*. (55)

*c) Invocazione*

- 15) Svolgi i miei occhi e io contemplerò  
meraviglie dalla *tua legge*. (18)
- 16) La via della menzogna rimuovi da me  
e la *tua legge* concedimi. (29)
- 17) Fammi comprendere e custodirò la *tua legge*  
e la osserverò con tutto il cuore. (34)

*d) Elogio*

- 18) La tua giustizia è giustizia in eterno,  
e la *tua legge* è verità. (142)
- 19) Pace grande a quanti amano la *tua legge*,  
e (=perciò) non c'è per loro inciampo. (165)

---

<sup>3</sup> È questa un'espressione metaforica (cf. Gdc 12,3; 1Sam 19,5; 28,21; Gb 13,14) usata per dire che la propria vita, identificata con l'anima (*nepeš*), è esposta al pericolo mortale, in quanto è facilmente asportabile dalle mani.

e) *Nemici*

- 20) Sdegno m'ha preso a causa degli empi,  
che abbandonano la tua legge. (53)
- 21) Hanno scavato a me i superbi delle fosse,  
essi che non sono secondo la tua legge. (85)
- 22) Tempo è di agire per Jahwe,  
hanno infranto la tua legge. (126)
- 23) Ruscelli d'acqua sono scesi (dai) miei occhi  
per il fatto che non hanno osservato la tua legge. (136)
- 24) Si sono avvicinati (a me) i seguaci della perfidia,  
dalla tua legge si sono allontanati. (150)

f) *Principio generale (beatitudine)*

- 25) Beati quanti sono integri nella (loro) via,  
che camminano nella legge di Jahwe. (1)

La precedente classificazione tematica è basata, come si è detto all'inizio, sullo stico nel quale compare ogni volta la parola-chiave di questo paragrafo; ma nell'altro stico possono figurare temi differenti, variamente combinati con il primo. Così si parla del proprio merito in 20, 23, e dei nemici/afflizioni in 1, 3, 6, 8, 9; si noti il riferimento al giudizio di Dio in 22.

2) Il termine "giudizio" (*mišāt*)

Il "giudizio" designa in primo luogo la sentenza data in un giudizio; ma qui il termine è usato al plurale per indicare in generale i comandamenti di Jahwe: vv. 7, 13, 20, 30, 39, 43, 52, 62, 75, 84, 91, 102, 106, 108, 120, 121, 132, 137, 149, 156, 160, 164, 175 (23 volte).

a) *Merito*

- 26) Con le mie labbra ho narrato  
tutti i *giudizi* della tua bocca. (13)
- 27) Si è consumata la mia anima per la brama  
verso i *tuoi giudizi* in ogni tempo. (20)
- 28) La via della verità ho scelto,  
i *tuoi giudizi* 'ho preferito'. (30)
- 29) Non togliere dalla mia bocca la parola di verità [],  
perché verso il tuo *giudizio* io attendo. (43)
- 30) Ricordo i *tuoi giudizi* da sempre,  
Jahwe, e mi sento consolato. (52)
- 31) Nel mezzo della notte mi alzo per lodarti  
per i tuoi giusti *giudizi*. (62)

- 32) Dai *tuoi giudizi* non ho deviato,  
poiché sei tu che mi istruisci. (102)
- 33) Rabbrivisce per la paura di te la mia carne  
e per i *tuoi giudizi* ho timore. (120)
- 34) Ho fatto *giudizio* e giustizia,  
non consegnarmi ai miei oppressori. (121)
- b) Promessa*
- 35) Ti loderò con rettitudine di cuore  
mentre imparo i *tuoi giusti giudizi*. (7)
- 36) Ho giurato e voglio mantenere (il giuramento),  
per osservare i *tuoi giusti giudizi*. (106)
- c) Invocazione*
- 37) Quanti sono i giorni del tuo servo?  
Quando farai dei miei persecutori *giudizio*? (84)
- 38) I voti della mia bocca gradisci, Jahwe,  
e i *tuoi giudizi* insegnami. (108)
- 39) Volgiti a me e fammi grazia  
secondo il *giudizio* (riservato) a quanti amano il tuo nome. (132)
- 40) La mia voce ascolta secondo la tua misericordia,  
Jahwe, secondo il *tuo giudizio* fammi vivere. (149)
- 41) La tua compassione è molta,  
secondo i *tuoi giudizi* fammi vivere. (156)
- 42) Viva la mia anima e ti lodi;  
e il *tuo giudizio* mi aiuti. (175)
- d) Elogio*
- 43) Fai passare il mio disonore che io temo,  
poiché i *tuoi giudizi* sono buoni. (39)
- 44) So, Jahwe, che sono giusti i *tuoi giudizi*,  
e secondo verità mi hai umiliato. (75)
- 45) Secondo i *tuoi giudizi* stanno saldi ancor oggi<sup>4</sup>,  
poiché tutti sono tuoi servi. (91)
- 46) Giusto sei tu, Jahwe,  
e retto nei *tuoi giudizi*. (137)
- 47) Sette volte al giorno ti *lodo*  
per i *tuoi giusti giudizi*. (164)

---

<sup>4</sup> Questo plurale si deve riferire agli abitanti della terra, della quale si parla nel v. precedente (n. 174).

I motivi indicati nei titoli ricorrono anche altrove: merito (39), invocazione (29, 34, 35, 43, 47), elogio/ringraziamento (30, 41, 44), nemici (34, 37, 43).

### 3) *Il termine “decreto” (hōq)*

Se etimologicamente *hōq* indica la linea di confine che il superiore traccia al suo inferiore, nel Sal 119, usato al plurale, questo vocabolo è solo un sinonimo per indicare l'insieme dei comandamenti contenuti nella legge. Ricorre nei vv. 5, 8, 12, 16, 23, 26, 33, 48, 54, 64, 68, 71, 80, 83, 112, 117, 118, 124, 135, 145, 155, 171 (22 volte).

#### *a) Merito*

- 48) Nei *tuoi decreti* io gioisco,  
non dimenticherò la tua parola. (16)
- 49) Canti sono per me i *tuoi decreti*  
nella casa del mio pellegrinaggio. (54)
- 50) Poiché sono come otre nel fumo<sup>5</sup>,  
i *tuoi decreti* non dimentico. (83)
- 51) Piego il mio cuore per eseguire i *tuoi decreti*,  
(mia) ricompensa per sempre. (112)

#### *b) Promessa*

- 52) I *tuoi decreti* osserverrò,  
non abbandonarmi fin troppo. (8)
- 53) Anche se siedono i principi ‘e’ contro di me si parlano,  
il tuo servo mediterà i *tuoi decreti*. (23)
- 54) Ed alzerò le mie palme verso “di te”[]  
e mediterò i *tuoi decreti*. (48)
- 55) Sostienimi e sarò salvo,  
e gioirò nei *tuoi decreti* sempre. (117)
- 56) Ho invocato con tutto il cuore, rispondimi, Jahwe,  
i *tuoi decreti* custodirò. (145)

#### *c) Invocazione*

- 57) Possano essere ferme le mie vie  
per osservare i *tuoi decreti*! (5)
- 58) Benedetto sei tu, Jahwe,  
insegnami i *tuoi decreti*. (12)
- 59) Le mie vie ti ho narrato e tu mi hai risposto,

---

<sup>5</sup> L'otre che, esposto al fumo, si insozza e si screpola, diventando così una cosa inutile, è immagine delle angustie del salmista.

- insegnami i tuoi decreti. (26)
- 60) Mostrami, Jahwe, la via dei tuoi decreti  
e la custodirò per sempre. (33)
- 61) Della tua misericordia è piena la terra;  
i tuoi decreti insegnami. (64)
- 62) Buono sei tu e beneficante,  
insegnami i tuoi decreti. (68)
- 63) Buona cosa per me che sono stato umiliato,  
affinché impari i tuoi decreti. (71)
- 64) Sia il mio cuore integro nei tuoi decreti,  
affinché non sia svergognato. (80)
- 65) Agisci con il tuo servo secondo la tua misericordia,  
e i tuoi decreti insegnami. (124)
- 66) Il tuo volto fa' splendere sul tuo servo,  
e insegnami i tuoi decreti. (135)
- 67) Esprimano le mie labbra la lode,  
poiché tu mi insegni i tuoi decreti. (171)
- d) *Nemici*
- 68) Disprezzi tutti coloro che errano dai tuoi decreti,  
poiché è inganno la loro astuzia. (118)
- 69) Lontana è dagli empi la salvezza,  
perché i tuoi decreti non cercano (155)

Nei 23 versetti di questo paragrafo mancano le due rubriche della “promessa” e dell’“elogio”; ma, in seconda posizione, si ha la prima in 61 e il secondo in 58, 61, 62, 63. Dei “nemici” si parla ancora in 64.

#### 4) Il termine “precetto” (*mišwāh*)

In base alla sua etimologia dal verbo *šāwāh* (usato solo al piel: “comandare”), la *mišwāh* indica il comando che un superiore dà al suo inferiore; ma qui indica genericamente la legge. Il termine ricorre nei vv. 6, 10, 19, 21, 32, 35, 47, 48, 60, 66, 73, 86, 96, 98, 115, 127, 131, 143, 166, 172, 176 (20 volte).

##### a) *Merito*

- 70) Allora non sarò svergognato, perché contemplo  
tutti i tuoi precetti. (6)
- 71) M’affretto e non voglio tardare  
nell’osservare i tuoi precetti. (60)
- 72) [] Discernimento e scienza insegnami,  
perché nei tuoi precetti io ho fedele. (66)

- 73) Perciò io amo i *tuoi precetti*  
più dell'oro e dell'oro puro. (127)
- 74) La bocca spalanco e anelo,  
perché i *tuoi precetti* io bramo. (131)
- 75) Angustia e affanno mi hanno trovato,  
(eppure) i *tuoi precetti* sono la mia gioia. (143)
- 76) Spero nella tua salvezza, Jahwe,  
ed eseguo i *tuoi precetti*. (166)
- 77) Ho errato come pecora dispersa;  
ricerca il tuo servo,  
perché i *tuoi precetti* io non dimentico. (176)

*b) Promessa*

- 78) Nella via dei *tuoi precetti* io correrò,  
perché tu rendi largo il mio cuore. (32)
- 79) E io gioirò nei *tuoi precetti*  
che amo. (47)
- 80) Le tue mani mi hanno fatto e stabilito,  
fammi comprendere, e apprendere i *tuoi precetti*. (73)
- 81) Allontanatevi da me, o malfattori,  
e io custodirò i *precetti* del mio Dio. (115)

*c) Invocazione*

- 82) Con tutto il mio cuore ti cerco,  
non fammi deviare dai *tuoi precetti*. (10)
- 83) Straniero io sono sulla terra,  
non nascondere da me i *tuoi precetti*. (19)
- 84) Fammi camminare sulla strada dei *tuoi precetti*,  
perché in essa mi compiaccio. (35)

*d) Elogio*

- 85) Tutti i *tuoi precetti* sono verità,  
con la menzogna mi perseguitano: vieni in mio aiuto! (86)
- 86) D'ogni cosa perfetta ho visto la fine,  
(mentre) ampio è il  *tuo precetto* assai. (96)
- 87) Vicino sei tu, Jahwe,  
e tutti i *tuoi precetti* sono verità. (151)

*e) Nemici*

- 88) Tu minacci i superbi maledetti,  
essi che deviano dai *tuoi precetti*
- 89) Più che i miei nemici ha fatto saggio me 'il  *tuo precetto*',  
perché esso per sempre è mio. (98)



Qui abbiamo tutte le rubriche della nostra classificazione, i cui temi del merito (82, 84), dell'invocazione (72, 77, 80), dell'elogio (78), dei nemici/contrarietà (70, 75, 81, 83, 85), ricorrono pure in seconda posizione. Va segnalato in aggiunta il motivo del desiderio (74) e della fiducia (76), che denotano un elemento ispiratore del salmo, molto importante.

### 5) Il termine "ordine" (*piqqûd*)

Questo termine è una formazione nominale tardiva della radice *pāqad*, molto usata nell'AT, che nel suo valore fondamentale sembra che significhi "ispezionare"; perciò, etimologicamente, il sostantivo derivato, usato sempre al plurale, indica le "disposizioni" date dall'autorità che fa l'ispezione. Ma, nel nostro salmo esso è un semplice sinonimo degli altri termini designanti la legge; qui ricorre 21 volte: vv. 4, 15, 27, 40, 45, 56, 63, 69, 78, 87, 93, 94, 100, 104, 110, 128, 134, 141, 159, 168, 173.

#### a) Merito

- 90) Ecco, ho bramato i tuoi ordini,  
nella tua giustizia dammi vita. (40)
- 91) E camminerò al largo;  
perché i tuoi ordini ho custodito. (56)
- 93) Per poco non mi hanno distrutto nella terra,  
ma io non ho abbandonato i tuoi ordini. (87)
- 94) Tuo sono io, salvami,  
perché i tuoi ordini ho indagato. (94)
- 95) Più dei vecchi comprenderò,  
perché i tuoi ordini ho custodito. (100)
- 96) Dai tuoi ordini ricevo comprensione,  
perciò odio ogni sentiero di menzogna. (104)
- 97) Hanno posto gli empì una trappola per me,  
ma dai tuoi ordini non ho deviato (110)
- 98) Perciò 'a' tutti i 'tuoi' ordini m'indirizzo,  
ogni sentiero di menzogna odio. (128)
- 99) Piccolo sono io e disprezzato,  
i tuoi ordini non ho dimenticato. (141)
- 100) Vedi che i tuoi ordini io amo,  
Jahwe, secondo la tua misericordia dammi vita. (159)
- 101) Ho osservato i tuoi ordini e le tue testimonianze,  
poiché tutte le mie vie sono davanti a te. (168)
- 102) Sia la tua mano (disposta) ad aiutarmi,  
giacché i tuoi ordini io ho scelto. (173)

*b) Promessa*

- 103) Nei *tuoi ordini* mediterò,  
e contemplerò i tuoi sentieri. (15)
- 104) Contestano a me menzogne i superbi,  
io con tutto il cuore custodirò i *tuoi ordini*. (69)
- 105) Siano svergognati i superbi che con l'inganno mi sconvolgono;  
io mediterò nei *tuoi ordini*. (78)
- 106) Per sempre non dimenticherò i *tuoi ordini*,  
perché con essi mi hai dato vita. (93)
- 107) Riscattami dall'oppressione dell'uomo,  
ed io osserverò i *tuoi ordini*. (134)

*c) Invocazione*

- 108) Tu hai imposto i *tuoi ordini*  
per osservar (li) molto. (4)
- 109) La via dei *tuoi ordini* fammi comprendere  
e io mediterò nelle tue meraviglie. (27)

*d) Amici/nemici*

- 110) Compagno io sono a tutti quelli chi ti temono  
e a quanti osservano i *tuoi ordini*. (63)

In questa classificazione principale manca l'elogio, che si trova invece, in seconda posizione in 91, 106. Gli altri motivi ricorrenti in maniera complementare sono la promessa (109), l'invocazione (90, 94, 100, 102), i nemici/emuli/male (92, 93, 95, 96, 98, 99, 104, 105, 107).

*6) Il termine "testimonianza" ('ēdût)*

Qui come al solito, anche questo termine è equivalente a "comandamento", ma nel suo significato più proprio indica un'istruzione sugli eventi salvifici del passato e sull'indirizzo di vita che ne consegue. Ricorre nei vv. 2, 14, 22, 24, 31, 36, 46, 59, 79, 88, 95, 99, 111, 119, 125, 129, 138, 144, 146, 152, 157, 167, 168 (23 volte).

*a) Merito*

- 111) Nella via delle *tue testimonianze* io gioisco,  
'più che' per ogni ricchezza. (14)
- 112) Rivolgì da me vergogna e disprezzo,  
perché le *tue testimonianze* sono la mia gioia,  
esse mi danno consiglio. (24)
- 114) Aderisco alle *tue testimonianze*,  
Jahwe, non fammi svergognare. (31)

- 115) Più di tutti i miei maestri son diventato perspicace,  
perché le *tue testimonianze* son la mia meditazione. (99)
- 116) 'Mia eredità' sono le *tue testimonianze* per sempre,  
perché gaudio del mio cuore esse sono. (111)
- 117) Scorie 'consideri' tutti gli empi della terra;  
perciò io amo le *tue testimonianze*. (119)
- 118) Molti sono i miei persecutori e avversari,  
(ma) dalle *tue testimonianze* non mi sono allontanato. (157)
- 119) Ha osservato la mia anima le *tue testimonianze*,  
e le ama molto. (167)

*b) Promessa*

- 120) E parlerò sulle *tue testimonianze* di fronte ai re,  
e non avrò vergogna. (46)
- 121) Ho riflettuto sulle tue vie,  
e farò tornare i miei piedi verso le *tue testimonianze*. (59)
- 122) Secondo la tua misericordia dammi vita,  
e osserverò la *testimonianza* della tua bocca. (88)
- 123) Mi hanno atteso gli empi per perdermi,  
(ma) le *tue testimonianze* io vorrò comprendere. (95)
- 124) T'invoco, salvami,  
ed osserverò le *tue testimonianze*. (146)

*c) Invocazione*

- 125) Piega il mio cuore verso le *tue testimonianze*,  
e non verso il guadagno. (36)
- 126) Servo tuo io sono; fammi comprendere,  
e (così) conoscerò le *tue testimonianze*. (125)

*d) Elogio*

- 127) Meraviglie sono le *tue testimonianze*,  
perciò le custodisce la mia anima. (129)
- 128) Hai ordinato (con) giustizia le *tue testimonianze*  
e (con) verità assai. (138)
- 129) Giustizia sono le *tue testimonianze* per sempre;  
fammi comprendere e (così) avrò vita. (144)
- 130) Da tempo so dalle<sup>6</sup> *tue testimonianze*  
che per sempre le hai fondate. (152)

---

<sup>6</sup> Si noti questo "da" che per lo più è trascurato nelle traduzioni; il salmista afferma che, dopo aver aderito alla legge, ne comprende sempre più dal suo interno il significato.

e) *Amici*

131) Tornino a me quanti ti temono  
e conoscono le tue testimonianze. (79)

f) *Principio generale (beatitudine)*

132) Beati quanti custodiscono le tue testimonianze,  
con tutto il cuore lo<sup>7</sup> cercano. (2)

Qui il motivo dei nemici si inverte in quello degli amici, mentre abbiamo ancora un enunciato generale nella beatitudine posta alla fine. Come secondo motivo si incontrano ancor il merito (121, 126, 127), l'invocazione (114, 122, 124, 129), l'elogio (113), l'accenno ai nemici (112, 115, 117, 118, 120, 123).

7) *Il termine "parola" (dābār)*

Questo è il termine più onnicomprensivo tra gli otto sinonimi usati nel salmo; perciò esso è più importante di quello stesso che indica la legge (par. 1), nella quale tuttavia identifichiamo convenzionalmente il suo tema principale; in realtà, la parola precede e accompagna la fissazione della legge. Il vocabolo ricorre 22 volte: vv. 9, 16, 17, 25, 28, 42, 49, 57, 65, 74, 81, 89, 101, 105, 107, 114, 130, 139, 147, 160, 161, 169.

a) *Merito*

133) E risponderò al mio denigratore (con) una parola,  
poiché confido nella tua parola. (42)

134) Quanti ti temono mi vedranno e si rallegreranno,  
perché verso la tua parola io attendo. (74)

135) Si strugge per la tua salvezza la mia anima,  
verso la tua parola io attendo. (81)

136) Da ogni sentiero cattivo trattengo i miei piedi,  
affinché osservi la tua parola. (101)

137) Lucerna al mio piede è la tua parola  
e luce per la mia strada. (105)

138) Mio rifugio e mio scudo sei tu,  
verso la tua parola io attendo. (114)

139) Precedo l'aurora e invoco aiuto,  
verso le tue parole io attendo. (147)

140) I principi mi perseguitano senza motivo,  
ma per le tue parole è trepido il mio cuore. (161)

---

<sup>7</sup> Si noti questo passaggio immediato dalle testimonianze a Dio stesso; è tanta la loro dignità agli occhi del salmista!

*b) Promessa*

- 141) Con che cosa terrà puro il ragazzo il suo sentiero  
per osservare 'la' tua parola? (9)  
142) Concedi al tuo servo (che) io viva,  
e osserverò la tua parola. (17)  
143) "Mia porzione è Jahwe" ho detto,  
per osservare le tue parole. (57)

*c) Invocazione*

- 144) Aderisce alla polvere la mia anima,  
dammi vita secondo la tua parola. (25)  
145) Lacrima la mia anima per il mio cruccio,  
fammi sorgere secondo la tua parola. (28)  
146) Ricorda la 'tua' parola per il tuo servo,  
poiché mi hai fatto attendere. (49)  
147) Mi sento afflitto fin troppo;  
Jahwe, dammi vita secondo la tua parola. (107)  
148) Si accosti il mio giubilo al tuo cospetto, Jahwe,  
secondo la tua parola fammi comprendere. (169)

*d) Elogio/lode/ringraziamento*

- 149) Bene hai fatto con il tuo servo,  
Jahwe, secondo la tua parola. (65)  
150) Per sempre, Jahweh.  
la tua parola è posta<sup>8</sup> nei cieli. (89)  
151) Il chiarimento delle tue parole illumina,  
fa comprendere i semplici. (130)  
152) Principio della tua parola è la verità  
e (resta) per sempre ogni tuo giusto giudizio. (160)

*e) Nemici*

- 153) Mi consuma il mio zelo,  
perché hanno dimenticato le tue parole. (139)

I temi che ancora ricorrono in seconda posizione sono quelli del merito (135, 139, 144, 145), dell'invocazione (138, 142), dell'elogio (149, 150), dei nemici/amici (133, 134, 136, 140, 147).

---

<sup>8</sup> Secondo Deissler, *ad loc.*, in questo v. si trova l'affermazione suprema di tutto il salmo, perché si ha qui una personificazione della "parola", come si può evincere dall'uso del verbo "sta" (ebr. *niššāb*), usato di solito nell'AT per una persona.

8) Il termine “detto” (*’imrah*)

Questo sostantivo è meno frequente nell’AT del suo sinonimo “parola”, mentre è molto frequente la sua radice verbale “dire”; a motivo di questa etimologia traduciamo il sostantivo con “detto”. Esso ricorre nei vv. 11, 38, 41, 50, 58, 67, 76, 82, 103, 116, 123, 133, 140, 148, 154, 158, 162, 170, 172 (19 volte).

a) *Merito*

- 154) Nel mio cuore nascondo il tuo detto,  
affinché non pecchi contro di te. (11)
- 155) Prima che ‘fossi umiliato’ ero errante,  
ma ora il tuo detto io osservo. (67)
- 156) Si struggono i miei occhi per il tuo detto,  
col dire: quando mi consolerai? (82)
- 157) Quanto son dolci al mio palato i ‘tuoi detti’,  
più del miele per la mia bocca! (103)
- 158) I miei occhi si struggono per la tua salvezza  
e per il tuo giusto detto. (123)
- 159) Prevengono i miei occhi le veglie  
per meditare il tuo detto. (148)
- 160) Gioisco per il tuo detto  
come chi trova un bottino grande. (162)

b) *Invocazione*

- 161) Adempi per il tuo servo il tuo detto,  
che (mira) al tuo timore. (38)
- 162) Mi propizio il tuo volto con tutto il cuore,  
fammi grazia secondo il tuo detto. (58)
- 163) Sia (pronta) la tua bontà a consolarmi,  
secondo il tuo detto al tuo servo. (76)
- 164) Sostienimi secondo il tuo detto e (così) vivrò;  
e non svergognarmi nella mia speranza. (116)
- 165) I miei passi rendi saldi nel tuo detto  
e non far dominare in me qualunque malvagità. (133)
- 166) Contendi per la mia contesa e riscattami;  
secondo il tuo detto fammi vivere. (154)
- 167) Venga la mia supplica al tuo cospetto,  
secondo il tuo detto salvami. (170)

c) *Lode/Elogio*

- 168) E venga a me la tua misericordia, Jahweh,  
la tua salvezza è secondo il tuo detto. (41)
- 169) Questo è il mio conforto nella mia afflizione,

- perché il *tuo detto* m'ha dato vita. (50)  
 170) Purificato (nel fuoco) è il *tuo detto* assai,  
 e il tuo servo lo ama. (140)  
 171) Canti la mia lingua il *tuo detto*,  
 perché tutti i *tuo i precetti* sono giusti. (172)  
*d) Nemici*  
 172) ho visto i ribelli e ne sono disgustato,  
 perché il *tuo detto* non hanno osservato. (158)

Manca qui, in prima posizione, il motivo della promessa, mentre i temi che ricorrono in seconda posizione sono quelli del merito (162, 170), della promessa (154), dell'invocazione (156, 168), dell'elogio/lode (155, 161), dei nemici (164, 165, 166, 169).

#### Appendice

In questi quattro versetti non si ha nessuno degli otto vocaboli-chiave, ma un termine ugualmente emblematico nel linguaggio del salmo: *via*<sup>9</sup>, *verità*<sup>10</sup>, *servo*<sup>11</sup>.

- 173) Anzi, non commettono ingiustizia,  
 nelle *sue vie* camminano. (3)  
 174) Fai passare oltre i miei occhi dal vedere la vanità;  
 nella *tua via* fammi vivere. (37)  
 175) Di generazione in generazione è la *tua verità*;  
 tu hai fissato la terra ed essa sta. (90)  
 176) Sii garante per il tuo *servo* per il bene;  
 non mi opprimano i superbi. (122)

#### PARTE II: I VERBI CONCOMITANTI

Dopo che abbiamo passato in rassegna tutto il testo del salmo suddividendolo e ristrutturandolo a partire dalle otto parole-chiave che indicano globalmente la legge, possiamo ora a considerare tutti i verbi che vi si riferiscono, non solo

<sup>9</sup> La "via" (*derek*) è una metafora ricorrente in tutto l'AT per indicare il cammino morale dell'uomo: nn. 16, 25, 28, 57, 59, 60, 78, 101, 109, 111, 121, 142. Si ha la stessa immagine nel salmo con i sinonimi *'ōrah* "sentiero" (nn. 96, 98, 103, 136, 141) e *nātib* "strada" (nn. 84, 137).

<sup>10</sup> La "verità" caratterizza ripetutamente la legge esaltata nel salmo: nn. 18, 28, 29, 44, 85, 128.

<sup>11</sup> "servo" (*'ebed*) è la qualifica che si attribuisce di preferenza il salmista: nn. 37, 45, 53, 65, 66, 77, 142, 146, 149, 157, 160, 162, 170.

immediatamente nello stesso stico, ma anche indirettamente nell'ambito dell'intero versetto. Essi sono stati già indicati nel testo della traduzione con il carattere sottolineato. Per procedere in materia sintetica, conviene raggruppare questi verbi secondo alcuni ambiti più generali, che possiamo etichettare in questo modo: A) Azioni positive dell'uomo: a) l'obbedienza, b) l'affetto, c) il movimento (centripeto), d) la comprensione, e) la testimonianza; B) Azioni di Dio: a) illuminazione, b) salvezza; C) Azioni negative: i verbi che, preceduti o non dalla negazione, a seconda che si tratti del salmista o dei suoi nemici, sono usati comunemente per indicare un'azione riprovevole nei confronti della legge.

#### A) AZIONI POSITIVE DELL'UOMO

##### a) L'obbedienza

Qui abbiamo la frequenza più alta, con questi tre verbi fondamentali che, essendo sinonimi, vengono usati in modo equivalente, ma sono distinti nella nostra traduzione:

1) *šamar* "osservare" (21 volte): nn. 13, 14, 17, 23, 36, 52, 57, 71, 101, 107, 108, 110, 119, 122, 124, 136, 141, 142, 143, 155, 172; 2) *nāṣar* "custodire" (9 volte): 17, 56, 60, 81, 92, 95, 104, 112, 132; 3) *ʾāsāh* "fare, eseguire": 34, 51, 76.

##### b) L'affetto

Ora i verbi sono più numerosi, ma sono usati in genere poche volte, in modo da avere una ricca varietà di espressioni:

1) *ʾāhab* "amare" (11 volte): 7, 9, 11, 19, 39, 73, 79, 100, 117, 119, 170; 2) il concetto di "gioire" ricorre 12 volte, con il verbo *šā'a* in 3, 48, 55, con il suo derivato *šā'āšū'im* in 5, 6, 12, 75, 113, con i sinonimi *šīs* in 111, 160 e *šās'on* in 116, e con il verbo *hāpaš* "compiacersi" in 84; 3) *yāhal* (piel) "attendere" (6 volte): 29, 134, 135, 138, 139, 146; 4) il concetto di "anelare, bramare" ricorre cinque volte con il verbo *tā'ab* in 12, 90, con il sostantivo derivato *ta'ābāh* in 27 e con i verbi sinonimi *yā'ab* in 74 e *šā'ap* in 74; 5) *kālāh* "struggersi": 135, 156, 158; 6) *bāḥar* "scegliere": 28, 102; 7) per il concetto di "lodare" si hanno *hālāl* in 42, 47 e *yādāh* in 7, 31; 8) *'āwāh* "preferire": 28; 9) *'āman* (hifil) "credere": 72; 10) *bātaḥ* "confidare": 133; 11) *dābaq* "aderire": 114 (ma anche, in senso più materiale, in 144); 12) *zākar* "ricordare": 30; 13) *yārē* "temere" in 33, ma anche per gli amici che temono Dio: 110, 131, 134; 14) *mālaš* "essere dolce": 157; 15) *pāḥad* "trepidare": 140; 16) *šāpan* "nascondere (nel cuore)": 154.

##### c) Il movimento



Alcuni verbi di movimento esprimono l'attrazione sperimentata dal salmista verso la legge:

1) *hālak* "camminare": 25, 173 (cf anche 91); 2) *yāšar* "indirizzarsi": 98; 3) *rûš* "correre": 78; 4) *šûb* "far tornare" (hifil): 121 (cf anche 131).

#### d) La comprensione

1) *lāmad* "imparare, apprendere": 35, 63, 80; 2) *bîn* "comprendere": 95, 96, 123; 3) la radice *šîh* è caratteristica del nostro salmo, sia come verbo in 53, 54, 103, 105, 109, 159 e sia nella forma del sostantivo *šîhah* 7, 115; 4) *dāraš* "cercare, indagare" ha come oggetto sia la legge in 91, 94, e sia Dio stesso in 82, 132; 5) *yāda* "conoscere": 44, 126, 130; 131; 6) *nābaʿ* "guardare, contemplare" (hifil): 15, 70, 103; 7) *hākam* "rendere saggio" (piel): 89; 8) *hāšab* "riflettere" (piel): 121; 9) *sākal* "essere perspicace" (hifil): 115.

#### e) La testimonianza

Il salmista intende manifestare pubblicamente il suo attaccamento alla legge:

1) *sāpar* "narrare" (piel): 26, 59; 2) *dābar* "parlare": 120; 3) *ʾanāh* "cantare": 171 (cf anche 48).

### B) AZIONI DI DIO

Il Sal 119 è una meditazione sulla legge svolta dal salmista dinanzi a Dio, che di tanto in tanto è invocato esplicitamente con delle parole che rilevano un profondo senso di dipendenza dal suo Signore, al quale egli domanda di essere illuminato e di essere salvato. Queste invocazioni nelle quali prevalgono le forme causative (hifil e piel), determinano due distinti ambiti semantici: a) l'illuminazione, b) la salvezza.

#### a) L'illuminazione

1) Il verbo fondamentale è *bîn* (vedi sopra, Ad2), che nella forma causativa hifil significa "far comprendere": 17, 80, 109, 126, 129, 148, 151 (10 volte); 2) *lāmad* (vedi sopra Ad1), che nella forma piel significa "insegnare": 38, 58, 59, 61, 62, 65, 66, 67, 72 (9 volte); 3) *šāwah* "ordinare, imporre" (piel), che in questo contesto sottolinea la piena accettazione dei precetti divini: 108, 128 (vedi sopra il sostantivo derivato *mišwāh*); 4) una serie di altri sette verbi in hifil, che ricorrono ciascuno una sola volta: *ʾôr* "illuminare" in 151, *dārak* "far camminare" in 84, *yārāh* "istruire, mostrare" in 60, *kûn* "rendere saldo" in 165, *nāṭah* "piegare (il cuore)" in 125, *sātar* "(non) nascondere" in 83, *sûr* "rimuovere" in

16, *šāgāh* “(non) far deviare, errare” in 82.

*b) La salvezza*

Per questo campo semantico vengono applicati a Dio tredici verbi, dei quali il più frequente è *hāyāh* “far vivere”(piel): 40, 41, 144, 147, 166, 169. Gli altri verbi sono *zākar* “ricordarsi” in 146, *hālaš* “salvare” in 10, *hānan* “far grazia” in 39, 162, *yāša* “salvare” in 55, 94, 124, *nāham* “consolare” in 30 e 163, *nāšal* “liberare” in 167, *sā’ad*, che significano entrambi “sostenere”, in 164 e 55, *ās’ah* “fare, agire” in 37, 149, *pādāh* “riscattare” in 107, *qūm* “far sorgere, adempiere” (hifil) in 145, 161.

C) AZIONI NEGATIVE (DELL’UOMO)

Un’ultima serie di verbi si riferiscono all’abbandono della legge che il salmista aborrisce per sé, ma che attribuisce volentieri ai nemici:

1) *šākah* “dimenticare”: 2, 8, 10, 48, 50, 77, 99, 106, 153 (9 volte); 2) *šāgag e šāgāh* “errare”: 68, 88, 155; 3) *nāṭāh* “stendere, allontanarsi”: 1, 118; 4) *‘āzab* “abbandonare”: 20, 93 (in 52 il sogg. è Dio); 5) *tā’ah* “errare, deviare”: 77, 97; 6) *sūr* “deviare”: 32; 7) *rāḥaq* “essere lontano”: 24 (cf anche l’agg. *raḥôq* in 69); 8) *pārar* “infrangere”: 22.

III LA SPIRITUALITÀ DEL SALMO 119

La procedura analitica e lessicale<sup>12</sup> che abbiamo seguito è servita a mostrarci come, oltre l’artificio della ripetizione degli otto sinonimi usati per indicare la realtà della legge, una caratteristica che costituisce la tessitura di base del salmo 119, si deve fare attenzione anche ai motivi di fondo ribaditi con insistenza e coerenza dal suo autore. Noi li abbiamo evidenziati nella I Parte con le rubriche in cui abbiamo suddiviso le diverse sezioni del salmo: a) merito, b) promessa, c) invocazione, d) elogio, e) nemici. Questa divisione schematica era necessaria farla per meglio rilevare i temi più caratteristici del salmo. Ma è chiaro che essi si compenetrano profondamente, in modo che il merito e la promessa, che sottolineano l’impegno del salmista, non prescindono dall’invocazione e dall’elogio, che mettono in primo piano l’azione di Dio. Questa, a sua volta, precede e accompagna l’azione dell’uomo. Ciò che abbiamo chiamato il “merito” non è

<sup>12</sup> Su ca. 130 verbi usati nel salmo ne abbiamo esaminato nella Parte II ben 65; i sostantivi che s’incontrano sono invece ca. 110.

inteso perciò come un vanto. In realtà nella coscienza del salmista si fondono e si armonizzano la grazia, che viene dall'alto, e la legge, che implica la risposta che viene dal basso. La stessa armonia si può osservare nei verbi rilevati nella II Parte: la legge non è solo osservata, ma è anche amata e compresa; non rende l'uomo autosufficiente, ma lo tiene in attesa della luce e della salvezza che solo Dio può concedere. La legge si situa, così, nella dinamica di un dialogo interpersonale tra l'uomo e Dio.

Questi motivi percorrono trasversalmente tutto il componimento e mostrano quale sia stata la sorgente vitale da cui ha avuto origine questo singolare salmo alfabetico; solo a una lettura superficiale esso può sembrare monotono e prolisso. In realtà sulla costante profonda e vigorosa del suo attaccamento alla legge, il salmista gioca con molteplici variazioni verbali per ribadire in tanti modi la sua scelta di vita. La legge è per lui la parola di Dio che lo mette in diretta comunicazione con questo invisibile Interlocutore che domina e riempie il suo orizzonte esistenziale. Il carattere totalizzante della sua fede e della sua ricerca incentrate sulla legge trova delle spie molto eloquenti nell'uso generoso di alcune espressioni nelle quali ricorre l'aggettivo "tutto"<sup>13</sup> e l'avverbio "sempre"<sup>14</sup>.

Questo salmo è stato a volte deprezzato per il suo presunto carattere legalistico, che avrebbe il torto di ridurre il rapporto con Dio alla mediazione istituzionale della legge, ma così non si tiene conto del fatto che nella legge di cui si parla qui si riassume e si condensa tutta l'esperienza storica d'Israele nell'Antico Testamento, della quale il salmista si considera a giusto titolo erede e destinatario. Sì, è vero che c'è un certo intimismo, alieno dal carattere concreto e pubblico che si riflette di solito nei testi profetici, ma questo salmo che si muove soprattutto nella linea verticale del rapporto personale con Dio, ci mostra come in un'epoca, quale è quella del dopo-esilio, in cui la vita della nazione era priva di autonomia e di iniziativa politica, il salmista riusciva a trovare non tanto rifugio, quanto piuttosto alimento nel ripiegarsi, con lo studio e con la preghiera, sul testo sacro della legge, grazie al quale il Dio della storia nazionale del passato diventa ora il fulcro dell'esistenza del singolo credente. Non si giunge, in ogni caso, a un atteggiamento possessivo e altezzoso nei confronti della legge, ma si vede in essa il sentiero su cui avventurarsi, chiedendo dall'alto la luce per andare avanti con slancio e convinta sottomissione. In questo modo, non si ha nella

---

<sup>13</sup> Il termine indeclinabile *kōl* ("tutto/i, ogni...") ricorre nei nn. 7, 26, 27, 45, 70, 85, 86, 87, 96, 98, 101, 110, 111, 115, 136, 152, 165, 170 (18 volte); più significativi sono gli altri casi in cui si ha l'espressione "con tutto il cuore", derivata da Dt 6,5: nn. 17, 56, 82, 104, 132, 164.

<sup>14</sup> L'espressione "(per) sempre, in eterno..." la si incontra ai nn. 13, 18, 30, 51, 89, 106, 116, 129, 130, 150, 152.

legge la codificazione rigida di una norma impersonale e coattiva, ma il trampolino di lancio per dispiegare un rapporto interpersonale, libero ed intenso con il proprio Dio. Il salmo 119 si ispira molto al Deuteronomio, ma lo approfondisce e lo interiorizza in una chiave squisitamente personale, che affiora anche liricamente in alcune sue espressioni, tra le quali ci piace segnalare, a conclusione, questa, mesta e gioiosa nello stesso tempo: “Canti sono per me i tuoi decreti/ nella casa del mio pellegrinaggio” (n. 49, v. 54).

#### NOTA BIBLIOGRAFICA

- K. Elliger – W. Rudolph (edd.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart 1977.  
 G. Castellino, *Libro dei Salmi* (La Sacra Bibbia), Torino-Roma 1955.  
 A. Deissler, *I Salmi. Esegesi e spiritualità*, Roma 1986 (ed. ted. 1964).  
 E. Jenni – C. Westermann, *Dizionario teologico dell'Antico Testamento*, I-II, Torino 1978 (ed. ted. 1971/1975).  
 L. Koehler – W. Baumgartner, *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, I-IV, Leiden 1967-1990<sup>3</sup>.  
 H.-J. Kraus, *Psalmen* (BKAT XV, 1-2), I-II, Neukirchen-Vluyn 1989<sup>6</sup> (1960<sup>1</sup>).  
 Ph. Reymond, *Dizionario di Ebraico e Aramaico biblici*, Roma 1995.  
 A. Weiser, *Die Psalmen* (ATD 14/15), Göttingen 1959<sup>5</sup>.  
 F. Zorell, *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti*, Roma 1957.

ROBERTO OSCULATI

GESÙ DI NAZARET NELL'ATTUALE TEOLOGIA  
ACCADEMICA DEGLI U.S.A.

Da qualche anno la figura storica di Gesù conosce nella pubblicistica teologica degli Stati Uniti un interesse molto elevato. Dalla fine degli anni ottanta centinaia di volumi sono stati dedicati alle origini cristiane e all'enigma da cui a loro volta sono scaturite. Valore e natura di queste opere sono diversi, ma tutte denotano l'attrazione che il Gesù della storia esercita sull'animo di molti. Quali possono essere i motivi di questo interesse diffuso? Una prima ragione si può individuare nel pragmatismo caratteristico della cultura americana. La grande personalità storica, le sue idee, le sue azioni costituiscono un tema che muove l'attenzione e fornisce un modello con cui confrontarsi. Il prevalere dell'individualità rispetto alle strutture predeterminate, l'originalità del singolo in un mondo di tradizioni assai recenti fanno sentire un bisogno di concretezza psicologica ed etica che ha le sue conseguenze anche nello studio del cristianesimo. In secondo luogo la situazione religiosa americana è connotata da una grande varietà di chiese cristiane. Le loro differenze teologiche, organizzative e sociali sono notevolissime. L'appartenenza religiosa risulta così molto caratterizzata secondo tradizioni diverse. Ma, nello stesso tempo, la varietà delle forme ecclesiastiche mette in luce la loro relatività storica e la necessità di trovare un fondamento solido e ben circoscritto della propria fede. Chi è veramente quel personaggio a cui tutte le comunità cristiane si appellano in modo così vario? Che rapporto c'è tra usi, riti, credenze ecclesiastiche e la loro comune origine? Alla radice di questo polimorfismo cristiano c'è un evento comune, che può essere individuato con certezza?

Un terzo tipo di problemi riguarda il rapporto tra la cultura scientifica e quella religiosa. Il mondo della tecnica vede nell'elettronica la sua versione più moderna. La realtà virtuale ed artificiale costruisce attorno alla vita degli esseri umani una sfera che sembra nascondere qualsiasi valore essenziale e non manipolabile. L'esperienza religiosa cristiana, nelle sue forme ecclesiastiche, è sfidata da una cultura dell'artificio, della costruzione di scenari privi di qualsiasi assolutezza e mutevoli all'infinito. In questo turbinare tecnologico l'individuo morale può trovare punti di riferimento solidi e concreti, capaci di fornire un terreno su

cui costruire la propria esperienza? Il realismo storico del personaggio religioso può essere un aiuto all'orientamento spirituale di soggetti continuamente sollecitati dalla novità e dalla possibilità e insieme molto timorosi riguardo ai risultati delle loro scelte. Infine si aggiungano i caratteristici interessi psicologici e sociologici della cultura americana, sempre ansiosa di dar forma ad un mondo che appare sfuggente, complicato, privo di confini precisi.

Lo sviluppo della ricerca attorno al Gesù della storia, distinto dal Gesù delle chiese, delle confessioni e delle teologie, è poi collegato alle parallele ricerche europee, soprattutto di stampo tedesco e protestante. Dopo la fase del conflitto tra la critica storica e le certezze dogmatiche, era seguita quella del rifiuto dialettico di fondare la fede sull'esperienza obiettiva. Negli ultimi decenni si sarebbe diffusa una nuova metodologia critica, che è piuttosto alla ricerca di certezze spirituali, psicologiche, sociali ed etiche. La figura storica di Gesù può dimettere senza traumi i rivestimenti delle dogmatiche ecclesiastiche. Ma non può neppure essere ridotta all'annuncio storico di una condizione esistenziale. Entra piuttosto in scena come un personaggio di cui si possono tracciare i caratteri in modo molto circostanziato e concreto, senza ricorrere ad ideologie soprannaturali, a fenomeni prodigiosi, a devozioni ingenuie. La sua umanità sembra farsi vicina alle inquietudini della società di oggi, di uomini e donne pur sempre alla ricerca di esperienze vive ed intense sul piano intellettuale ed emotivo. Questo recente percorso ha già trovato i suoi espositori, che illustrano i cambiamenti di categorie intellettuali caratteristici della teologia americana degli ultimi decenni. In particolare il cattolicesimo ha archiviato la poderosa strumentazione apologetica della neoscolastica. L'obiettivismo ontologico del soprannaturale, che si rivela in modo eminente nell'umanità del messia, e le conseguenze giuridiche sull'autorità dell'organismo ecclesiastico sono stati messi da parte da molti. Il Nuovo Testamento è analizzato secondo criteri filologici e storici, dissezionato nelle sue stratificazioni. Storia e interpretazione si sono continuamente sovrapposte in un messaggio in cui prevale l'aspetto etico, l'appello alla conversione e all'azione. La teologia protestante, insoddisfatta dal suo puro annuncio della grazia paradossale, è preoccupata di dare al dogma della giustificazione un contenuto pratico, di carattere psicologico e sociologico. Bisogna ricordare però che è tuttavia vivo un metodo teologico molto più tradizionale, caratteristico soprattutto delle comunità da sempre critiche nei confronti delle grandi chiese. Alla filologia e alla sensibilità etica lì si aggiunge spesso un atteggiamento devoto e mistico. Nella storia di Gesù il divino si è rivelato come fenomeno storico ben evidente e come guida della vita comunitaria. La concretezza storica è insieme un'esperienza che si attua nel culto e nella vita morale<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Tra le molte opere che indicano questi sviluppi recenti del pensiero religioso americano

### 1. Dalla Galilea contadina

Uno degli studi più noti è dovuto a John Dominic Crossan<sup>2</sup>. Egli è un esegeta di educazione cattolica ed ecclesiastica, ma ha assunto posizioni molto critiche nei confronti della gestione ufficiale. Il suo metodo di analisi delle fonti relative a Gesù di Nazaret è organizzato secondo tre dimensioni. L'antropologia, la storia politico-economica, la filologia devono essere usate simultaneamente per tentare di afferrare una figura del passato assunta a simbolo religioso e ricoperta di molti prodotti ideologici. Metà dello studio principale di Crossan è dedicata a ricostruire l'antico mondo mediterraneo, ai cui margini operò il Gesù della storia. Egli può essere compreso veramente se si collegano le connessioni del suo messaggio e delle sue opere con un mondo stratificato e pieno di tensioni. La pace imperiale romana è il primo contesto politico in cui bisogna porre il nazareno. Colui che ha predicato il regno di Dio aveva davanti a sé il solido regno terrestre di Ottaviano e Tiberio. Dopo un periodo di conflitti, era stato trovato un ordine che assumeva un carattere religioso provvidenziale per tutti i popoli inglobati nella pubblica amministrazione romana. Nulla poteva opporsi senza sentire il peso della sua forza militare. Gesù non organizzò mai una forma di ribellione politica alla Roma dei Cesari. Altri lo fecero fino alla catastrofe del 70. Tuttavia egli fu vittima della violenza con cui la *pax romana* era imposta alle genti soggette. Questa società, governata in ultima istanza dalla forza militare, era divisa tra liberi e schiavi, tra i proprietari, soprattutto di terre, e coloro che erano solo strumenti nelle mani di altri. La povertà per molti era una condizione normale e nella Galilea contadina, l'ambiente sociale ed economico di Gesù, tasse e debiti erano la morsa in cui era stretto il piccolo coltivatore. Egli era un modesto artigiano di un paese agricolo. Sul suo ceto gravava il peso dell'organizzazione economica locale e generale.

Il desiderio di libertà da queste strutture soffocanti poteva facilmente essere alimentato dall'ideologia egualitaria caratteristica della Bibbia ebraica. La liberazione dall'Egitto dei faraoni per riconquistare la libertà della vita nomade, la critica profetica della monarchia e delle classi dominanti, l'ideale di sobrietà,

---

vedi W. M. Thompson, *The Jesus debate*, Mahwah (N.Y.) 1985; C.A. Evans, *Life-of-Jesus research and the eclipse of mythology*, "Theological Studies" 54 (1993) 3-36; M.J. Borg, *Jesus in contemporary scholarship*, Valley Forge (Penns.) 1994; *Studying the historical Jesus*, a cura di B. Chilton e C.A. Evans, Leiden-New York-Köln 1994; B. Witherington, *The Jesus quest*, Downers Grove (Ill.) 1995; *Whose historical Jesus*, a cura di W.E. Arnal e M. DeJardins, Waterloo (Ont.) 1997. Sull'argomento esiste pure un *Dictionary of Jesus and the gospels*, a cura di J.B. Green e S. Mc Knight, Downers Grove (Ill.) 1992.

<sup>2</sup> *The historical Jesus. The life of a mediterranean jewish peasant*, New York 1991. Una vivace sintesi ne è *Jesus. A revolutionary biography*, New York 1994.

libertà e solidarietà dei saggi trovavano un fertile terreno nell'animo di piccoli contadini ed artigiani oppressi. Le visioni apocalittiche di un mondo divenuto buono e giusto dopo la distruzione degli empi acquistavano un grande fascino. La terra santa doveva essere purificata da tutte le contaminazioni della prepotenza umana. La profezia di un futuro libero da ogni sofferenza era stata per secoli il messaggio dei visionari d'Israele di fronte alle vicende esterne ed interne del popolo sconfitto, oppresso, esiliato. Un intervento miracoloso di Iahwe, attraverso i suoi inviati, avrebbe annullato ogni male fisico o morale. La liberazione dalle opere demoniache, come la malattia e la morte, fa parte di questo contesto, assieme alla fine dell'esclusione dal popolo a motivo dell'infermità fisica o dell'indegnità morale. Le idee messianiche fermentavano in questo contesto: un re buono, potente, difensore dei poveri, liberatore da ogni oppressione sarebbe apparso all'improvviso e avrebbe condotto Israele alla pace e alla libertà. All'epoca di Gesù molti pretesero di assumere questo compito e di porsi a capo del movimento di liberazione. Esso assunse generalmente il carattere della congiura, del banditismo, della rivoluzione. Il messia di Nazaret appare, in una società piena di contraddizioni, di sofferenze, di attese e fantasie religiose, di violenze. Il suo insegnamento, i suoi gesti emblematici, la sua fine miseranda assumono i loro veri contorni in questo groviglio, soggetto alla disciplina dei magistrati e dei soldati di Roma.

Il Gesù delle chiese cristiane, dei dogmi, delle liturgie, delle devozioni personali, dei conformismi e perbenismi sociali deve essere ricondotto a questo suo terreno originario. Altrimenti si ha a che fare con uno degli infiniti rivestimenti che egli ha subito in altre epoche, altre culture e soprattutto a motivo di altri interessi mondani. Crossan è convinto che le attuali conoscenze antropologiche, storiche e filologiche siano ben lungi dal far scomparire la figura di Gesù. Piuttosto ne mettono di nuovo in azione sia la figura storica sia il messaggio morale, nella sua vivida, tragica ed universale realtà.

La predicazione escatologica di Giovanni è l'ambiente immediato in cui la visione apocalittica del nazareno prende forma. Per lui però il regno di Dio non è solo un evento futuro, cui bisogna prepararsi con la penitenza. La sua realtà è ormai presente ed esplode nella dottrina del modesto provinciale di Galilea, in preda ad un'esperienza spirituale sconvolgente. Nel regno da lui annunciato scompaiono ogni gerarchia, ogni violenza, ogni dolore. Vi sono ammessi tutti coloro che i regni di questo mondo escludono, in base ai loro criteri economici, morali, igienici o sociali. Il gesto più caratteristico della nuova comunità, che si raccoglie attorno al messia, è il pasto comune, segno di amicizia, uguaglianza e comunione. I racconti delle moltiplicazioni miracolose del cibo sono un rivestimento leggendario di una pratica concreta di familiarità. Gli eventi miracolosi attribuiti a Gesù dai racconti evangelici sono costruzioni letterarie. Vi si espri-



mono in termini simbolici il suo insegnamento morale e la forza del suo esempio.

Recatosi a Gerusalemme, Gesù compì un gesto di critica nei confronti del luogo sacro d'Israele e scatenò l'opposizione dei tutori dello *status quo*. I racconti del processo, della condanna, della morte hanno un fondamento storico minimo. La ricchezza dei loro particolari proviene dalla letteratura profetica e salmodica, considerata come anticipazione della morte esemplare del giusto<sup>3</sup>. I racconti della risurrezione sono un prodotto secondario della fede cristiana, che vuole materializzare i valori spirituali delle sue origini. La risurrezione, nel suo significato più profondo, vuole indicare la vita perenne di Gesù e del suo insegnamento nell'animo dei suoi discepoli di ogni tempo. La sua divinità non può essere concepita nei termini astratti della teologia nutritasi alle fonti filosofiche greche. Più che un'affermazione concettuale, deve essere una rivelazione del divino nella propria coscienza, come esperienza di quella ribellione incondizionata al male e alla morte, cui Gesù ha dedicato se stesso. Le dimensioni della sua esperienza spirituale devono conservare, anche nella fede dei suoi discepoli, i loro contorni pratici e concreti. Fanno scoprire sempre di nuovo il divino nel bisogno di libertà, giustizia ed amore creativo caratteristici di ogni essere umano. Nella concretezza più intensa e più pesante della storia umana si produce un'esplosione spirituale, di cui Gesù, per la tradizione cristiana, è l'esempio supremo.

Le critiche di Crossan, apparentemente distruttive rispetto alla dogmatizzazione ecclesiastica, hanno lo scopo di far leggere gli evangeli in modo da avvicinarsi il più possibile a quella che presumibilmente fu l'esperienza religiosa di Gesù. La letteratura evangelica è spesso un fenomeno di depotenziamento ed adattamento del primissimo messaggio. Nei decenni successivi alla sua scomparsa esso sarebbe stato incanalato in forme che gli erano estranee. Ne sono risultate una obbiettivazione ed una sacralizzazione che spengono l'originaria energia. L'esperienza religiosa del cristianesimo attuale vede cadere nella coscienza dei più le strutture trascendenti, miracolistiche, rituali e metafisiche in cui la fede cristiana si è molto spesso avvolta. Ma il soggetto umano di oggi, liberato da strutture religiose venerande, ma non essenziali, può accostarsi a cuore aperto al maestro di Nazaret. L'indifferenza e la diffidenza, oggi tanto diffuse verso il cristianesimo medio delle grandi chiese, non significano affatto che la sapienza nascosta nelle parabole, nei detti e nei gesti di Gesù sia tramontata. Non bisogna confondere le immagini e le forme espressive delle diverse tradizioni cristiane, per secoli in lotta tra loro, con la realtà storica e spirituale che

---

<sup>3</sup> Cf. J.D. Crossan, *The cross that spoke. The origins of the passion narrative*, San Francisco 1988 e *Who killed Jesus?*, New York 1995.

pulsa al loro interno. La figura stessa di Gesù si eleva sempre di nuovo contro gli equivoci, le paure, le ipocrisie, le mediocrità delle sue chiese. Le richiama all'autocritica e ad una fedeltà costosa e feconda, sia sul piano intellettuale che su quello morale.

## 2. Gesù e l'ebraismo

Ed Parish Sanders si professa protestante liberale e si propone di studiare le origini cristiane in rapporto al giudaismo contemporaneo. Secondo lui l'argomento sarebbe stato a lungo dominato da una prospettiva caratteristica del luteranesimo. Il giudaismo sarebbe la religione della legge, che impone e condanna, forza ad un adempimento ipocrita, esige calcoli di meriti, separa i giusti e gli ingiusti in base alle opere. Lo studio delle origini cristiane sarebbe così falsato dalle antiche critiche di Lutero alla chiesa romana, considerata l'erede della religione legale. Gesù e Paolo avrebbero elaborato la nozione della giustizia per grazia accolta per fede. L'uno e l'altro avrebbero attaccato il pilastro fondamentale della religione israelitica e avrebbero attirato l'odio dei tutori dell'ortodossia giudaica. Sanders aveva dapprima argomentato il suo dissenso nei confronti di queste categorie storiografiche in uno studio sulla formazione del pensiero di Paolo<sup>4</sup>. Successivamente si è rivolto all'interpretazione della figura storica di Gesù<sup>5</sup>. Egli sarebbe il predicatore della restaurazione del popolo d'Israele. Prova ne sarebbero i legami con Giovanni il Battista, l'attesa del nuovo tempio, l'istituzione dei dodici come segno del nuovo Israele. Il profeta del rinnovamento del popolo eletto annunciò il regno di Dio e lo promise anche ai malvagi. Non si oppose alla legge di Mosè, escluse una rivoluzione violenta, attese un grande miracolo di liberazione. Può darsi che egli si sia assunto un compito determinante nell'instaurazione del regno di Dio, di cui però a noi sfuggono i contorni più netti. Può pure aver concepito la sua morte come un estremo atto di testimonianza. Il rinnovamento del culto ufficiale del tempio e il pericolo di un movimento di ribellione furono le cause convergenti della sua condanna. Le autorità sacerdotali e l'usuale brutalità di Pilato vollero spegnere sul nascere un focolaio pericoloso sul piano politico-religioso. L'immagine, fornita da Sanders, del profeta escatologico è assai sfumata e priva di emozioni. Ciò che è più evidente è il suo obiettivo di liberarsi da categorie dottrinali predeterminate, soprattutto di origine germanica. Una considerazione artificiosa del giudaismo sembra facilitare l'in-

---

<sup>4</sup> Cf. *Paolo e il giudaismo palestinese*, trad. it., Brescia 1986. Più recentemente vedi *Paul, the law and the jewish people*, Philadelphia 1993.

<sup>5</sup> Cf. le traduzioni italiane *Gesù e il giudaismo*, Genova 1992 e *Gesù. La verità storica*, Milano 1995.

interpretazione storica e dottrinale della figura di Gesù. In realtà la distorce ed oscura. Ne fa il predicatore della grazia, della misericordia e dell'amore, vittima della religione legalistica. Sanders ritiene che il distacco del cristianesimo originario dalle sue radici ebraiche avvenne solo con l'ammissione dei gentili alla comunità cristiana e con il prevalere dei loro interessi morali e religiosi<sup>6</sup>.

Il problema dell'appartenenza di Gesù al grembo materno della religione ebraica diventa oggi sempre più attuale. Gli eventi della persecuzione nazista hanno messo in luce nel modo più crudo la necessità di chiarire, anche sul piano storico, i rapporti tra il cristianesimo e le sue radici ebraiche. Il Gesù storico è un ebreo imbevuto delle idee più caratteristiche della Bibbia. È osservante della legge, vuole condurla al suo compimento più rigoroso, frequenta il tempio e celebra le festività, si immedesima nelle speranze e nei ruoli caratteristici dei profeti. La scoperta dei manoscritti di Qumran, d'altra parte, ha fornito molti documenti originali di un giudaismo parallelo alle origini cristiane.

In particolare James H. Charlesworth si è dedicato a delineare la figura dell'ebreo di Nazaret. Colui che sembrava avere diviso irrimediabilmente il nuovo popolo, venuto dalle genti, dall'antico, può essere riconosciuto come il nesso tra due grandi forme religiose spesso ostili, ma in realtà ricche di valori comuni. Si tenga presente in proposito anche la forte presenza culturale e religiosa dell'ebraismo negli Stati Uniti e la necessità di chiarire i rapporti tra le diverse comunità religiose. Charlesworth studia la figura di Gesù in base agli apocrifi ebraici, alla letteratura qumranica, all'archeologia e alla geografia della sua terra natale. In questo contesto egli acquista le sue dimensioni reali, indipendentemente dalle formalizzazioni e dai conflitti<sup>7</sup>. L'attività del docente di Princeton è pure uscita dai limiti scolastici per organizzare incontri interconfessionali e interreligiosi<sup>8</sup>. Anche autori ebrei recenti hanno contribuito con le loro opere al dialogo tra le due forme religiose così strettamente imparentate. In particolare hanno trovato molta attenzione le opere, tradotte in inglese, di David Flusser e Géza Vermès<sup>9</sup>.

---

<sup>6</sup> Alla religione ebraica dell'epoca di Gesù il teologo ha dedicato alcune altre opere come: *Jewish law from Jesus to the Mishna*, London-Philadelphia 1990 e *Judaism: practice and belief*, London-Philadelphia 1992. Il rimprovero mosso da molti alle tesi di Sanders riguarda la difficoltà di conoscere con esattezza la religione ebraica dei tempi di Gesù. La letteratura rabbinica, cui egli si rifà, prese le sue forme attualmente note solo nei secoli successivi.

<sup>7</sup> J.C. Charlesworth, *Jesus within judaism*, New York 1988.

<sup>8</sup> Cf. le opere collettive *Jews and christians. Exploring the past, present, and future*, New York 1990; *Overcoming fear between jews and christians*, New York 1992; *Jesus jewishness. Exploring the place of Jesus within early judaism*, New York 1996. Ancora più importante è la raccolta di studi su un tema centrale: *The messiah: developments in earliest judaism and christianity*, a cura di J.H. Charlesworth, Minneapolis 1992.

<sup>9</sup> D. Flusser, *Judaism and the origins of christianity*, Jerusalem 1988; G. Vermès, *Jesus*

Le tematiche su cui questi autori insistono riguardano soprattutto la nozione del divino e le sue conseguenze etiche. Questa prospettiva psicologica e sociologica della religione è caratteristica dell'ebraismo ed è molto affine allo spirito nordamericano, poco propenso alle astrazioni intellettuali e molto preoccupato dei risultati pratici e dei rapporti interpersonali.

### 3. Un luteranesimo americano

Il volume più attraente, e più estremo, dell'attuale ricerca nordamericana sul Gesù storico è stato scritto da un anziano professore, di scuola protestante, Robert Walter Funk<sup>10</sup>. Ferrato filologo del greco ellenistico e neotestamentario, ottimo conoscitore dell'esegesi tedesca recente, l'autore ha una grande sensibilità nei confronti delle forme intellettuali e sociali in cui si organizza l'esperienza religiosa. Secondo lui, a partire dalla stessa letteratura neotestamentaria, l'insegnamento di Gesù è stato soggetto ad una continua trasformazione. Tale processo interpretativo ha raggiunto il suo culmine a Nicea. Lì il maestro galilaico è stato elevato all'uguaglianza di natura con il divino. Questa suprema glorificazione avveniva proprio mentre il cristianesimo stava trasformandosi in religione di stato. Gesù si era opposto alle rappresentazioni più correnti del divino. Ne mostrò la realtà enigmatica e insondabile. I suoi discepoli, nel corso di tre secoli, completarono il processo opposto. La divinizzazione di Gesù, in realtà, lo sistemava al vertice di una gerarchia di poteri mondani, toglieva alle sue dottrine e al suo esempio ogni novità, paradosso, libertà ed originalità. L'iconoclasta diventa un'icona di un potere invadente ed autoglorificantesi. Al Gesù metafisico, cosmico, politico, garante dell'ordine mondano, si accompagnano altre deformazioni. Il Gesù delle varie forme ecclesiastiche, in cerca di autogiustificazione nelle loro lotte reciproche, è una delle varianti più note. Ma c'è poi quella dell'animo in cerca di dolcezze e di perdoni a buon mercato, di emozioni ben circoscritte, che non incidano sulla vita morale e sociale. C'è il Gesù dell'ignoranza, che non vuole mettere in discussione se stessa e fa appello ad immagini assunte nell'infanzia. C'è il Gesù del conformismo, del benessere, dell'ipocrisia.

Funk, con una sensibilità tipicamente protestante e germanica, diffida dei dogmi, dei riti, delle devozioni, dei conformismi. Sono tutti rivestimenti dell'umana ipocrisia per evitare di entrare in contatto diretto con la vera figura di Gesù, nascosta tra le pagine degli evangelii. Da tutte queste costruzioni, che hanno dominato la coscienza cristiana più diffusa, occorre uscire per incontrare

---

*and the world of judaism*, Philadelphia 1984; Id., *The religion of Jesus the jew*, Minneapolis 1993. Vedi anche B.H. Young, *Jesus the jewish theologian*, Peabody (Mass.) 1995.

<sup>10</sup> *Honest to Jesus. Jesus for a new millennium*, New York 1996.

l'uomo di Nazaret nella sua immediatezza. Secondo Funk lo strato letterario evangelico più originale è quello delle parabole. Il loro linguaggio enigmatico fa balenare un mondo inedito, esige una diversa coscienza di sé, mette tutto in discussione, coglie l'essere umano nelle sue sensibilità più vive e nascoste. Attorno agli enigmi dell'artigiano di Nazaret è fiorita una grande abbondanza di miti. Come Bultmann aveva fatto notare, occorre abbandonare tutte quelle immaginazioni che per molti secoli sono servite a dare al cristianesimo un posto sicuro nel mondo. Tuttavia Bultmann aveva solo presentato in termini soggettivi l'obiettività dell'ortodossia luterana. Ma allora la sapienza del nazareno veniva assorbita negli abissi dell'esperienza soggettiva, così come prima era stata soprafatta dall'atteggiamento dogmatico e rituale, adatto a governare le masse. La storia evangelica ha invece un centro vivo, reale, impegnativo e provocatorio sia nei confronti delle obiettivazioni ideologiche e sociali, sia verso le esperienze del soggetto. Essa vuol far vedere il mondo con altri occhi. È una continua accusa contro le strutture morali, psicologiche, economiche, dietro alle quali gli esseri umani si trincerano. La filologia e la storia, la critica filosofica e sociale degli evangeli propongono invece un punto di vista irriducibile ad una struttura già data. Esigono una scelta. L'esperienza religiosa cristiana è sempre in tensione tra due polarità, storicamente unite, ma anche contraddittorie: l'autogiustificazione e l'accettare la più severa contestazione. Il rivestimento contraddice il nocciolo, il fenomeno la sostanza, le apparenze la realtà, i regni di questo mondo il regno di Dio.

In base a questa analisi la nascita verginale, i miracoli, la morte redentrice, la chiesa gerarchica, il ritorno del giudice apocalittico appartengono alle scorie mondane accumulate sulla sapienza evangelica. Bisogna liberarsene, afferma il teologo, assieme a tutte le pretese ecclesiastiche di gestire autoritativamente i rapporti con il soprannaturale. Ma quello che più conta non è la critica storica delle immagini dogmatiche o devozionali di Gesù. È piuttosto l'autocritica della propria esperienza umana, nel senso più ampio della parola. Gesù, liberato dalle cornici in cui lo si è racchiuso, riprende vita e chiede la liberazione da se stessi. Il vero problema è la propria storia e la propria vita, messe davanti alle sue. Dopo quasi due millenni di storia cristiana in cui è prevalsa la costruzione artificiosa, Funk propone, per il millennio successivo, un processo di purificazione, di sincerità, di immediatezza. Ne potrà provenire una grande forza morale nei confronti dei problemi dell'io e dell'umanità.

Leggendo l'opera tagliente dell'esegeta americano si ha l'impressione di porsi davanti ad un abisso, che si apre nella coscienza di sé, non meno che nelle tradizioni più sacre della fede cristiana. Ma quante volte analisi simili non sono state proposte nella storia della cristianità? Pensando al protestantesimo tedesco vengono subito in mente Valentin Weigel, Gottfried Arnold, Friedrich

Schleiermacher, Adolf Harnack, Dietrich Bonhoeffer. Ma anche Kant, Hegel, Nietzsche non sono lontani da queste esperienze spirituali. Se poi si pensa alla mistica nordica o a Kierkegaard, non è difficile percepire accenti molto simili. Dietro al linguaggio durissimo di Funk si sente una grande passione religiosa e morale, che non si accontenta di formule, di abitudini, di rinunce a pensare, di deleghe. La critica alla religione corrente, come meccanismo automatico, inintelligibile e poco costoso, vuol fare emergere la fede come dono si sé ad un valore supremo, di cui nessuno deve appropriarsi e che non deve essere soggetto ad alcuna manipolazione. Non deve sembrare strano se, negli apparenti paradossi del teologo americano, si senta talvolta uno spirito analogo a quello del monachesimo più severo, degli spirituali francescani del quattordicesimo secolo, del Lutero più puro o di Giovanni della Croce. Le analisi del ferrato filologo neotestamentario avrebbero forse bisogno di essere accompagnate da una storia, non solamente negativa, dell'esperienza religiosa cristiana, da sempre stretta tra le polarità che egli individua con grande passione.

Il volume termina con la proposta di ventuno tesi, che delineano il volto di un cristianesimo fedele alle sue origini e capace di affrontare fattivamente il futuro. Bisogna liberare Gesù dai vincoli secolari delle sue chiese. Bisogna passare oltre gli stessi iniziatori del pensiero cristiano, idealmente Pietro e Paolo. Gesù non è un oggetto della fede e occorre parlare di lui con il suo stesso registro, le parabole e gli aforismi. Il suo insegnamento va capito e vissuto nell'immediatezza della storia e dell'esperienza, per toglierlo dall'irrealtà, dai sogni e dal demoniaco. Ne nasce l'etica della comunicazione, del perdono, della discrezione e dell'umiltà, dell'accesso immediato al divino. Non è un privilegio essere cristiani, è una enorme responsabilità. Meriti e punizioni sono intrinseci all'azione morale. La dottrina della soddisfazione per mezzo del sangue deve essere abbandonata. Il cristianesimo deve liberarsi da una lunga diffidenza verso la sessualità. Non ha bisogno di immagini sull'al di là. Infine il canone neotestamentario deve essere considerato una testimonianza altamente diseguale e parziale degli antichi tentativi di costruire comunità cristiane differenti<sup>11</sup>. A voler essere maligni, dal punto di vista della cultura italiana si può osservare che al purismo protestante è sempre mancato un Francesco d'Assisi. Il suo evangelo esistenziale non aveva bisogno di cozzare contro le strutture. Era un'attività personale di fantasia, genialità e libertà. Poteva permettersi di vedere i limiti della vita eccle-

---

<sup>11</sup> Ibid., pp. 300-314. Nella pubblicazione *The five gospels. The search for the authentic words of Jesus*, a cura di R.W. Funk, R.W. Hoover e del Jesus Seminar, New York 1993, i quattro testi canonici ed un evangelo generalmente considerato apocrifo sono stampati con caratteri di diverso colore. Lo scopo è di far apparire i molteplici strati cronologici e dottrinali della tradizione evangelica.

siastica con ironia ed ottimismo.

È pure molto viva, nel protestantesimo nordamericano l'esigenza di dare un'interpretazione sociologica delle originarie categorie religiose cristiane. Lo sviluppo del dogma e le devozioni individuali hanno messo in ombra il carattere comunitario dell'esperienza religiosa. Gesù e il cristianesimo invece devono essere considerati secondo le categorie del popolo eletto, a cui compete il dovere di una vita morale purificata e solidale. A queste analisi, che sembrano riprendere categorie calviniste o metodiste, si è in particolare dedicato l'esegeta Howard Clark Kee. Per lui la verità, anche religiosa, è un fenomeno sociale e morale ed accoglie l'individuo in un impegno comunitario<sup>12</sup>.

#### 4. Un cattolicesimo critico

John P. Meier è docente di esegesi neotestamentaria alla Catholic University di Washington e dichiara la sua appartenenza alla tradizione cattolico-romana. Egli ha in corso di pubblicazione un'opera enciclopedica sulla figura storica di Gesù, analizzata secondo i metodi della critica biblica più moderna<sup>13</sup>. Secondo lui, innanzitutto, occorre distinguere tra il Gesù reale e quello della storia. Il primo ormai è inattuabile nella sua immediatezza. Il secondo deve essere ricostruito in base ad una complicata analisi delle fonti: gli scritti canonici del Nuovo Testamento, alcuni testi di origine romana ed ebraica, gli *agrapha* e gli apocrifi. Il frutto di questo lavoro critico non deve essere confuso con la fede dei credenti. Il Cristo della fede è il Signore risorto, che vive per sempre, non il Gesù della storia. Il continuo richiamo a quest'ultimo impedisce tuttavia di racchiudere l'esperienza religiosa cristiana in una ideologia preoccupata solo della difesa e della propaganda di se stessa. Tra la fede e lo studio critico delle sue origini deve essere tenuto aperto un rapporto dialettico.

Sul piano della conoscenza storica si deve affermare che i racconti di Matteo

---

<sup>12</sup> Vedine le opere: *Understanding the New Testament*, Englewoods Cliffs 1983<sup>4</sup>; *Knowing the truth*, Minneapolis 1989; *What can we know about Jesus*, New York 1990; *Who are the people of God*, New York 1995. L'aspetto sociologico delle origini cristiane è studiato anche da R.A. Horsley in *Sociology and Jesus movement*, New York 1989 e *Galilee: history, politics, people*, Valley Forge (Penns.) 1995. L'aspetto dell'educazione spirituale e morale è sottolineato soprattutto da P. Perkins, *Jesus als teacher*, Cambridge (NY) 1990 e M.J. Borg, *Meeting Jesus again for the first time*, San Francisco 1994. Se poi si preferisce un'esegesi protestante la cui sensibilità letteraria si unisca al massimo rispetto per l'immagine dogmatica di Gesù, si possono vedere, ad esempio, G.E. Ladd, *A theology of the New Testament*, Grand Rapids 1993<sup>2</sup> e L. Morris, *The gospel according to John*, Grand Rapids 1995<sup>2</sup>.

<sup>13</sup> *A marginal jew. Rethinking the historical Jesus*, I. *The roots of the problem and the person*, New York 1991; II. *Mentor, messages and miracles*, New York 1994. Il terzo volume è in preparazione.

e di Luca sulle origini di Gesù non sono che costruzioni teologiche posteriori. Molto probabilmente egli ebbe fratelli e sorelle, condusse una vita celibe e laicale, fu un modesto artigiano di paese. La sua attività pubblica durò due anni e alcuni mesi. Stabilito questo elementare contesto esteriore, Meier passa ad esaminare la predicazione di Gesù e i gesti che l'accompagnarono. Giovanni il Battista fu il suo maestro, con l'annuncio dell'imminente giudizio escatologico sull'Israele peccatore. A questo contesto penitenziale, sempre conservato, Gesù aggiunge la proclamazione del regno di Dio ai poveri, i miracoli, un modo di vivere non ascetico, la comunione di mensa con i peccatori, un'escatologia più concreta, l'interpretazione della legge e dei profeti, il discepolato, le parabole e le beatitudini. Respinto dal popolo, sfidò le autorità religiose di Gerusalemme e ne subì l'opposizione. Tema dominante della sua predicazione fu l'imminente ed operante presenza del regno di Dio in mezzo al suo popolo. Questo concetto pratico e dinamico del divino è mutuato dall'ebraismo e reso attuale: il Dio d'Israele si incarica direttamente delle sorti del suo popolo e interviene per liberarlo dalla sofferenza e dalla colpa. Le azioni miracolose di Gesù sono testimonianza dell'avvento effettivo del regno. Dall'esame letterario dei racconti prodigiosi risulta che alcune azioni sui malati furono considerate da lui e dai suoi contemporanei come eventi miracolosi. È pure possibile che le narrazioni abbiano subito un progressivo sviluppo leggendario. La spiegazione di tali eventi dipende da ipotesi che esulano dalla critica storica. I racconti relativi a risurrezioni di morti rivelano un fondo che si rifà ad azioni di Gesù. Ma sono stati profondamente rielaborati e non permettono una vera conoscenza di quanto allora possa essere accaduto. Per quanto riguarda episodi quali la pesca miracolosa, il cammino sulle acque, la tempesta sedata, il mutamento dell'acqua in vino, si tratta certamente di costruzioni ecclesiastiche a carattere simbolico. Le moltiplicazioni dei pani sono leggende, che hanno alla base pasti collettivi promossi da Gesù. Ogni singolo racconto deve essere esaminato nella sua natura letteraria, per individuarne l'evoluzione fino alle forme attuali. L'apparente ingenuità e immediatezza dei testi rivela infatti una molteplice stratificazione<sup>14</sup>. Altri problemi delicati come la risurrezione saranno esaminati nel volume successivo.

L'esegesi cattolica americana di oggi ha generalmente accettato la sfida germanica e protestante dell'analisi redazionale dei testi evangelici, che completa la storia delle forme. Soprattutto i confronti tra i sinottici permettono di studiare gli attuali testi canonici come ultimi risultati di un processo orale, letterario, orga-

---

<sup>14</sup> Una sintesi sul Gesù della storia era stata preparata da Meier per un'opera collettiva. Cf. *Jesus*, in *The new Jerome biblical commentary*, Englewoods Cliffs 1990<sup>2</sup>. Tutto questo commentario è un esempio dell'attuale esegesi storico-critica del cattolicesimo americano, che si professa erede del magistero di Pio XII e del Concilio Vaticano II.



nizzativo, dottrinale e morale durato decenni. Il nucleo primitivo e i fatti che l'hanno motivato sono stati variamente sviluppati ed interpretati, per giungere ad affermazioni che sono tipiche della fede comunitaria di epoche più tarde. I fatti storici originari della vita di Gesù sono ormai lontani dal linguaggio celebrativo e dall'immaginazione religiosa successiva. Qualora si attribuiscano a quest'ultimo strato un'obiettività e fattualità elementari e lo si identifichi col primo, l'esegesi critica, anche nel cattolicesimo, sembra entrare in conflitto con le affermazioni della fede e della dogmatica ecclesiastiche. Queste ultime sono frutto di un lungo percorso, che ha espresso il nucleo primitivo con forme di pensiero molto differenziate e sollecitate da condizioni nuove.

Questo problema scottante è stato affrontato in modo molto limpido da uno dei più abili studiosi americani e cattolici del Nuovo Testamento, Joseph A. Fitzmyer<sup>15</sup>. Il teologo risponde a venticinque domande assai delicate sia dal punto di vista storico sia da quello dogmatico. Ecco una sintesi delle sue opinioni. Alla radice degli evangelii c'è un nucleo storico, variamente rielaborato per fini molto diversi da un accurato resoconto di fatti. Alcuni tratti della figura storica di Gesù possono essere rilevati, ma sono ben lontani dalla sua maestosa immagine dogmatica, tradizionale fino al rinascimento e all'illuminismo. Il secolo ventesimo ha legittimamente applicato anche alla letteratura evangelica i criteri caratteristici della filologia. In tempi recenti ha soprattutto sottolineato le tecniche poetiche, retoriche, simboliche, drammatiche e narrative a cui ricorsero gli estensori degli scritti canonici. Il predicatore del regno di Dio divenne egli stesso oggetto della predicazione e della fede. Questa nuova esperienza spirituale ha elevato detti ed atti di Gesù alla sfera del divino e della sua presenza nella comunità. Molto materiale evangelico, prima in forma orale e poi per iscritto, si sviluppò in questa fase. Più tardi fu ancora rielaborato e infine sistemato nei racconti del canone. Questi mostrano come Gesù veniva presentato alle comunità negli ultimi quattro decenni del primo secolo.

Tenendo presenti questi caratteri letterari, si possono percorrere alcuni punti della narrazione evangelica che in passato hanno costituito la base di un grande sviluppo dottrinale, liturgico e disciplinare. I racconti dell'infanzia, caratteristici di Matteo e Luca, ma ignorati da Marco e Giovanni, sono molto diversi tra loro, non appartengono allo strato più antico della tradizione, sono stati rielaborati in base a differenti tesi teologiche. La nascita di Gesù, attribuita ad un intervento dello Spirito, difficilmente può essere riconosciuta come caratteristica delle tra-

---

<sup>15</sup> Cf. *A christological catechism. New Testaments answers*, Mahwah (NY) 1991<sup>2</sup>. Il gesuita Fitzmyer è uno specialista di filologia semitica e greca dell'epoca neotestamentaria. A lui si devono, tra l'altro, due vasti commentari: *The gospel according to Luke*, I-II, Garden City 1981-85 e *Romans*, New York 1993.

dizioni più antiche. Chi siano i suoi fratelli e le sue sorelle non è evidente. Le scene inaugurali del battesimo e delle tentazioni hanno un carattere drammatico e parabolico: Gesù è il Figlio amato ed obbediente. Egli annunciò una nuova iniziativa salvifica del Dio d'Israele. Sostenne la validità della legge mosaica, liberata dall'ipocrisia, dal minimalismo e dalla superbia. Insistette sulla concezione del divino come Padre. Si attribuì un compito essenziale nell'annuncio del regno, ne indicò la legge nell'amore del prossimo. I miracoli appartengono a un tipo di cultura che li accettava con naturalezza. Si devono però considerare la loro rielaborazione letteraria, il loro significato spirituale, il loro nesso con la fede, senza la quale sono considerati impossibili. Le parole dell'evangelo di Matteo sulla funzione di Pietro non hanno nessun carattere storico primitivo. Anticipano fittiziamente una concezione della chiesa e del primo degli apostoli che è caratteristica del testo di Matteo ed appartengono ad uno stadio molto elaborato e tardivo. Il gesto compiuto da Gesù e le sue parole durante l'ultima cena non possono essere ricostruite con precisione. Le diverse forme in cui appaiono nel Nuovo Testamento riflettono rielaborazioni ecclesiastiche differenti, sono ricche di allusioni molteplici, poco adatte a formalizzazioni dogmatiche e giuridiche. La responsabilità della morte di Gesù, attribuita ad alcuni personaggi influenti dell'ebraismo e a Pilato, è plausibile e non è corretta l'attuale tendenza a scaricarla sulle autorità romane.

Il Nuovo Testamento riflette in modo molto differenziato sulla figura di Gesù. Giovanni rappresenta la più evoluta riflessione teologica, ma altri testi lo annunciano con linguaggi e criteri diversi. Ciò che nel Gesù storico era presente in modo implicito ed indiretto viene diversamente sviluppato. Anche oggi la fede cristiana, se non vuole rinchiudersi in schemi troppo selettivi, deve accettare la sfida che le viene dai suoi stessi testi canonici. La risurrezione è narrata in sei modi differenti, debitori di tradizioni e composizioni non uniformi e non appartenenti alle più antiche testimonianze sul Gesù vittorioso della morte. Al primitivo annuncio cristiano è più affine l'idea della glorificazione o esaltazione di Gesù presso il Padre. Egli vive in una forma nuova ed opera così nella comunità dei suoi discepoli. In questo modo la risurrezione appartiene ai fondamenti storici della fede cristiana. I racconti dell'ascensione vogliono mostrare il passaggio tra l'esperienza diretta di Gesù e la nuova vita dello Spirito nella comunità. La divinità affermata dai concili dei secoli quarto e quinto è il seguito di esplicitazioni che iniziano nelle parti più recenti del Nuovo Testamento. Percorrendo in senso inverso questo processo, si può solo affermare che egli possedette la coscienza di una relazione unica con Iahwe, Dio d'Israele, che chiama Padre. La conoscenza di tutte le cose, attribuita alla sua divinità, supera i dati neotestamentari. I titoli attribuitigli sono generalmente espressione della fede postpasquale della comunità. La dignità di figlio di Dio ha un carattere fun-

zionale, non ontologico o metafisico. La fondazione della chiesa non può essere ingenuamente attribuita al Gesù storico. È stato un fenomeno di evoluzione progressiva<sup>16</sup>.

Come si vede una teologia cristiana, formalizzata e irrigidita nelle sue strutture dogmatiche e devozionali, viene messa apertamente a confronto con un complicato fenomeno di evoluzione e interpretazione. Esso segna le sue stesse origini e la conoscenza, sia nella sua variante critica che in quella teologica, non può sfuggire a tale continuo riesame. La proposta che sottostà a questa esegesi cattolica dei più sacri testi cristiani può apparire a molti spericolata e distruttiva, erede delle più note eresie antiche e moderne. Essa vuole tuttavia accettare una doppia sfida: quella che viene dalla ragione storica moderna e quella che nasce dalle sue stesse convinzioni ed esperienze fondamentali. Da un pensiero ed una pratica ecclesiali costruiti secondo canoni fissi, universali, obiettivi occorre passare, sia per motivi di critica razionale, sia per fedeltà alla natura più profonda della fede, ad un'esperienza religiosa concreta, dialettica, dinamica e multiforme. In definitiva quest'ultima è molto più tradizionale di ciò che tale si considera in base a formalizzazioni successive. Alla radice di questo atteggiamento esegetico sta una fiducia nella razionalità umana, che non esclude la ricchezza, l'energia e la concretezza dell'esperienza religiosa. Anzi. E dal profondo della storia, come dal più intimo delle coscienze, risuona ancora una volta, la voce dell'uomo di Nazaret, che volle mostrare all'universale famiglia umana il volto sconosciuto del Padre: "Deum nemo vidit umquam; [...] ipse enarravit" (*Giovanni* 1,18). Su questa prospettiva sembrano convergere le diverse confessioni cristiane e i vari metodi esegetici.

---

<sup>16</sup> Posizioni analoghe a quelle di Fitzmyer professa un altro esegeta cattolico molto noto, Raymond E. Brown. La sua specialità sono gli scritti giovannei. Ma più recentemente ha proposto accuratissime indagini sulle fonti relative al Gesù storico: *The birth of the messiah*, New York 1994; *The death of the Messiah*, I-II New York 1994 e *An introduction to New testament christology*, New York 1994.



VINCENZO PAPPALARDO

CATTOLICESIMO E LIBERALISMO NELLA «STORIA D'IRLANDA»  
DEL CARDINALE DE LUCA

1. *Un'opera incompiuta.*

Nel 1829, lo stesso anno in cui con l'*Emancipation Act* i cittadini irlandesi vedevano riconosciuta la pienezza dei loro diritti civili, il giovane abate siciliano Antonino Saverio De Luca, che da pochi mesi aveva preso residenza a Roma, dava inizio ad un suo progetto di *Storia politica e religiosa d'Irlanda*<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Antonino Saverio De Luca nasce a Bronte, centro alle pendici nord occidentali dell'Etna, il 28 ottobre 1805. Dopo un breve periodo di studi nel collegio Capizzi della sua città viene destinato alla vita sacerdotale e, nel 1816, inviato a studiare nel seminario diocesano di Monreale; qui accanto ai tradizionali insegnamenti teologici e letterari, per i quali quel centro di studi aveva goduto nei decenni precedenti un certo prestigio, il giovane studente si dedica, autodidatta, allo studio delle lingue francese, inglese, tedesca. Spirito vivace e ambizioso, il De Luca si rifiuta di concludere l'esperienza monregalese con gli ordini sacri e, profittando di una borsa di studio, nel 1827 si indirizza alla volta del più aperto e stimolante ambiente napoletano. Dopo un breve rientro a Palermo, ospite del fratello Placido, intelligente economista destinato ad una brillante carriera universitaria e politica, che sarà negli anni giovanili l'amico e il consigliere più saggio e persino spregiudicato del giovane abate, nel 1829 il De Luca prende la definitiva strada per Roma, attirato dalle più ampie possibilità che si aprono alle sue ambizioni intellettuali e più ancora dal sogno di intraprendere la carriera diplomatica. Qui inizia un periodo di faticosi tentativi volti ad aprirgli uno spazio nel chiuso ed elitario ambiente pontificio, durante il quale il giovane siciliano dà prova di straordinarie capacità sociali entrando in relazione con tutti i circoli del tormentato dibattito culturale dell'epoca. La prima attività romana del De Luca si indirizza verso la pubblicistica, collaborando con alcuni periodici del partito conservatore; dopo qualche iniziale eccesso di zelo, consigliato dal più navigato fratello, il giovane scrittore assume un caratteristico atteggiamento prudente, preoccupato di non irritare gli ambienti curiali ma altrettanto attento a non disgustare "il gusto dell'epoca". Sono gli anni in cui il De Luca conosce il Lamennais e avvia un felpato dialogo col movimento dei cattolici liberali. Sarà una breve parentesi: spaventato dal carattere radicale assunto dal partito francese, l'abate siciliano lascia cadere i contatti e cerca, con la pubblicazione degli *Annali delle Scienze Religiose* una strada più moderata alla sua ansia di risveglio culturale della cattolicità. Comincia un periodo di successi e riconoscimenti: incarico di coadiutore alla cattedra di Fisica Sacra alla Sapienza, consultore delle congregazioni dell'Indice e di Propaganda Fide, laurea *honoris causa* in teologia dell'università di Lovanio, corrispondente per gli studi storici del ministero della Pubblica Istruzione di Parigi, con nomina voluta

L'opera, che avrebbe impegnato l'autore sino al 1834-35, e che si sarebbe avvalsa della non sempre agevole consultazione degli archivi vaticani<sup>2</sup>, era stata ispirata dal proposito di investigare il periodo della "cattività" inglese e protestante dell'Isola, dal 1536, anno della prima esportazione dello scisma di Enrico, al 1829, l'anno che appunto vedeva concludersi la lunga lotta di libertà degli irlandesi rimasti fedeli a Roma.

Compilata ed ordinata in una prima parte che si spingeva sino agli anni della morte della regina Elisabetta, l'opera subì una improvvisa interruzione e l'autore lasciò allo stato di appunti, bozze e considerazioni una vasta mole di documentazione relativa ai periodi successivi e risalente sino al 1760<sup>3</sup>. Lo stato redazionale

---

dallo stesso Cousin. In questo contesto di rassicurante affermazione, il 10 febbraio 1839 Antonino De Luca riceve finalmente gli ordini sacerdotali e si avvia ad una rapida progressione di carriera ecclesiastica: cameriere segreto del Papa nel 1843, vescovo di Aversa nel 1845, nunzio pontificio in Baviera nel 1853, trasferito alla ben più importante sede di Vienna nel 1856 dove rimarrà sino al 1863, vivendo da protagonista il tragico periodo della guerra d'indipendenza e della costituzione del Regno d'Italia. L'interesse per gli studi si affievolisce e da questo momento l'attività pastorale prima, diplomatica ed istituzionale dopo, prenderà il sopravvento. La nunziatura austriaca venne gestita con un atteggiamento di scettico distacco che comparirà negli anni della maturità, e che verrà giudicato con durezza dal Segretario di Stato Antonelli e da alcuni ambienti della storiografia cattolica; essa dava comunque diritto alla porpora cardinalizia che gli venne riconosciuta nel marzo del 1864. Gli ultimi anni del De Luca furono contrassegnati da onori e serenità: Prefetto della congregazione dell'Indice nel 1864, raffinato ospite di intellettuali ed aristocratici europei che si recavano a Roma e che in lui riconoscevano un interlocutore naturale, osservatore distaccato dei traumi politici della Roma di Pio IX, e perciò riconosciuto esponente dell'ala liberale del sacro Collegio. Tornò a mettersi in luce durante i lavori del Concilio Vaticano I, dirigendo alcune sessioni e proponendosi tra i sostenitori del partito antinfallibilista. Nel 1876, alla morte dell'Antonelli, si fece il suo nome per la successione alla Segreteria di Stato, e durante il conclave che portò all'elezione di Leone XIII alcuni voti attestarono la stima che si aveva per lui. Concluse la sua vita intorpidito da una evidente indolenza, nonostante la nomina alla Congregazione degli Studi e la partecipazione alla commissione cardinalizia incaricata della pubblicazione delle opere di Tommaso d'Aquino, che avrebbe potuto consentirgli il ritorno agli amati studi giovanili. Si spense a Roma il 29 dicembre 1883; fu sepolto al cimitero del Verano e gli fu innalzato un monumento in S. Lorenzo in Damaso. Notizie biografiche più approfondite in B. Radice, *Due glorie siciliane, i Fratelli De Luca*, Bronte 1926; G. Monsagrati, *De Luca Antonino*, in *Dizionario Biografico degli italiani*.

<sup>2</sup> Riguardo alle difficoltà incontrate nella consultazione degli archivi vaticani, vd. Monsagrati, cit., e Radice, cit.; di queste difficoltà il De Luca fece cenno al Lamennais, il quale impiegò i suoi buoni uffici per fare ottenere allo scrittore siciliano documenti provenienti dal Belgio, cfr. Radice, op. cit., pagg. 254-57.

<sup>3</sup> La raccolta di manoscritti è oggi conservata presso la biblioteca del Real Collegio Capizzi, ordinata in tre faldoni computati dal numero due al numero quattro, probabilmente dallo stesso autore. Nel particolare, il raccoglitore segnato col numero 2 contiene sedici carto-

ancora incompleto del lavoro, anche nelle parti apparentemente finite, è peraltro testimoniato dalla curiosa mescolanza linguistica che vi riscontriamo, leggendo periodi in lingua francese, inglese, tedesca, accanto ad altri stesi in italiano e latino. Una circostanza che si spiega con la preoccupazione di seguire citazioni e ragionamenti di autori stranieri nella lingua originale, ma anche con l'intento probabile di profittare delle prime stesure per un'esercitazione nelle lingue moderne, la cui conoscenza già iniziata in maniera autodidatta negli anni di studio a Monreale, era fondamentale per uomo venuto a Roma col proposito non dissimulato di entrare a far parte dei circoli della diplomazia pontificia.

---

lari redatti in inglese sull'epoca di Giacomo I; un indice dei paragrafi dedicati a Carlo I, dal 1641-43 al 1649, e a Cromwell, dal 1650 al 1653; copie di alcuni documenti conservati nella Biblioteca Borghesiana di Roma; una *Miscellanea di Storia* in quarantuno cartolari in inglese, italiano e latino; ancora, diciassette piccoli cartolari relativi all'epoca di Enrico VIII, un cartolare su Edoardo VI, uno su Maria e quindici su Elisabetta. Completano la raccolta le bozze di una incompleta cronologia dei fatti irlandesi dal 1603 al 1704 e di appunti sintetici sulle *Cause dell'inclinazione di Inghilterra e dell'avversione d'Irlanda alla Riforma, dei rapporti cattolici d'Irlanda*. Il faldone segnato con il numero 3 conserva il proemio italiano dell'opera, le *Annotazioni ed aggiunte* in inglese, italiano, latino e francese, un cartolare grande contenente altre annotazioni al *Proemio*, recante il titolo di *Cartolare Annotazioni*, che probabilmente costituisce una raccolta delle fonti utilizzate per la sua redazione; una raccolta di piccoli cartolari sull'epoca di Giacomo I Stuart e di Carlo I; un'*Appendice al Primo volume della Storia d'Irlanda*, nella quale sono esposte le primitive credenze del popolo irlandese per meglio chiarire "...la conformità non mai interrotta della soprannominata Chiesa con quella di Roma ne' sostanziali articoli e dommatici e disciplinari" e le vicende della Corona inglese durante l'epoca che va da Cromwell all'elezione di Giorgio I di Hannover; completano le carte raccolte nella terza carpetta estratti dalle *Vindiciarum Catholicorum Hiberniae* di Philopatre Ireneo, pubblicato a Parigi nel 1650, *Alcune aggiunte ricavate dalla risposta fatta da Ireneo al libro di Ponce, lib. 2, Parigi 1656*, brani estrapolati da *The unkind desortor*, di French. Il raccoglitore segnato con il numero quattro conserva il primo libro dell'opera, suddiviso in tre cartolari grandi e distribuito in 33 capitoli: in esso vi è la trattazione, in italiano, latino e inglese del periodo di Enrico VIII nell'epoca successiva allo scisma, con aggiunte posteriori in latino, inglese e francese; nel prosieguo della narrazione tre grandi cartolari descrivono gli anni di Edoardo VI, due parlano di Maria Tudor, ventidue, in latino, francese ed inglese trattano il regno di Elisabetta. Completano la raccolta quarantasei cartolari grandi che resocontano in italiano gli eventi storici e in latino il sommario degli editti e delle persecuzioni contro il clero cattolico irlandese; ventiquattro cartolari grandi redatti in italiano, francese, inglese e tedesco intitolati *Miscellanea Riflessioni*, nei quali incontriamo brani di opere consultate e annotazioni dell'autore; infine ventiquattro piccoli cartolari sull'epoca di Carlo I, due sull'epoca di Oliver Cromwell, tre su quella di Carlo II Stuart. Nessuna notizia abbiamo del raccoglitore originariamente segnato col numero 1, né sul materiale che esso avrebbe contenuto, se esso raccogliesse documentazione sulle epoche antiche o bozze del periodo 1760-1829, la cui trattazione non si sa se considerare perduta o mai cominciata.

Annunziata al pubblico degli ambienti romani dal periodico conservatore "La Voce della Ragione", di Monaldo Leopardi, già nell'autunno del '33, l'opera del De Luca fu attesa e sollecitata da Pellegrino Farini, fu incoraggiata in Francia dal Montalembert e dal Lamennais; e ancora nel 1842 il Dollinger in Germania chiedeva notizie di quello che era all'epoca l'unico studio di materia irlandese che avesse fatto tesoro degli archivi vaticani<sup>4</sup>. Nonostante i ripetuti inviti del fratello Placido il giovane studioso non riprenderà più il lavoro; le carte manoscritte della *Storia d'Irlanda* del vecchio cardinale De Luca saranno nel 1883, alla sua morte, ereditate dalla famiglia e, insieme alla biblioteca storica ed economica del fratello Placido<sup>5</sup>, finiranno con l'essere acquisite dall'archivio del Real Collegio Capizzi della natale città di Bronte.

Restano misteriosi i motivi che indussero l'autore a troncare una fatica pluriennale, quando gran parte del materiale documentario poteva dirsi raccolto e l'elaborazione critica già significativamente avviata. La biografia del Radice e la voce sul *Dizionario Biografico* del Monsagrati sono a questo riguardo reticenti, limitandosi a constatare l'assenza di qualunque documento che renda chiare le ragioni della scelta. L'esame dell'opera costringe però a sospettare un legame con la questione lamennaisiana che proprio in quegli anni agitava il mondo cattolico europeo.

È l'epoca de "L'Avenir" e delle *Paroles d'un croyant*, della *Mirari vos* e della *Singolari nos*. Il giovane e ambizioso studioso siciliano rende, in quei primi anni di residenza romana, più volte testimonianza di un atteggiamento circospetto e avveduto<sup>6</sup>: intrattiene rapporti con l'ala più oltranzista del conservatorismo pontificio ma non trascura di conoscere gli esponenti più in vista del cattolicesimo liberale. Nei mesi del dubbio, quando la contesa tra il partito restauratore e quello lamennaisiano appare ancora confusa, il De Luca con abile pruden-

---

<sup>4</sup> Cfr. B. Radice, *op. cit.*, pag. 262.

<sup>5</sup> Placido De Luca nacque a Bronte il 28 settembre 1802 e morì a Parigi l'1 novembre 1861. Dopo una prima formazione nelle scuole del collegio Capizzi, nel 1822 si recò a studiare Diritto a Palermo, appassionandosi alle lezioni di economia politica dello Scrofanì; laureatosi nel 1826 inizia la carriera forense, che però non lo soddisfa. Nel 1839-40 si reca a Parigi, entrando in relazione con il Sismondi e con Pellegrino Rossi. Nel 1841 concorreva per la cattedra di Economia Politica dell'Università di Catania, e nel 1844 per la medesima cattedra all'Università di Napoli, riuscendo vincitore. Concluse la sua carriera con una nomina a deputato nel primo parlamento italiano. Cfr. B. Radice, *op. cit.*

<sup>6</sup> La corrispondenza con il fratello Placido testimonia più volte la preoccupazione di muovere passi calcolati e diplomatici nel pericoloso pantano romano, rendendo manifesti con grande potenza le ambizioni e i propositi di carriera del giovane emigrante. Persino i rapporti familiari con l'anziano fratello Luigi, finanziatore dei primi anni di soggiorno romano, sono improntati a spregiudicata furbizia. Cfr. B. Radice, *op. cit.*



za mantiene rapporti amichevoli con l'una e con l'altra parte; nel 1832, quando ancora scrive per il giornale del conte Leopardi, conosce a Roma il Lamennais, inizia con lui una intensa ed ossequiosa relazione epistolare, giunge a coltivare un progetto di studi teologici alla scuola del pensatore maloino che gli avrebbe comportato un trasferimento a Parigi<sup>7</sup>.

È questo il periodo in cui gli amici francesi e liberali vengono a conoscenza della fatica letteraria del De Luca, che sollecitano e incoraggiano anche perché guardano al caso irlandese, come a quello statunitense e al più recente esempio belga, come ad un modello liberale nel quale i cattolici abbiano tratto vantaggio per la loro causa invocando non la protezione dello Stato, ma la libertà e la separazione da esso<sup>8</sup>.

Nel 1834, dopo la definitiva rottura con Roma, il Lamennais vedeva interrompere il suo rapporto con il giovane intellettuale romano. Considerata irrimediabilmente perdente la battaglia liberale portata all'interno della Chiesa, è prudentemente convinto della inopportunità di seguire un partito ritenuto ormai estraneo al tessuto ortodosso della cattolicità vaticana, il De Luca, personaggio poco incline ai cedimenti idealistici e, anzi, abile ed oculato di fronte ad obiettivi di carriera, prende le distanze dai circoli francesi più progressisti e controlla saggiamente che il carattere dei suoi scritti non possa lasciare spazio a pericolosi sospetti. In questo stesso periodo l'interesse per la *Storia d'Irlanda* comincia a scemare, finendo presto con l'esaurirsi e con il condannare l'opera all'incompiutezza.

È assai probabile che proprio la consapevolezza della fine politica dell'idea lamennaisiana abbia fatto ritenere inopportuna, e pericolosa nello stesso tema, l'indagine religiosa e politica d'Irlanda, i cui sviluppi contemporanei rappresentavano in quegli anni la contraddizione del modello assolutistico pervicacemente difeso nella Roma di Gregorio XVI e, più ancora, l'evidenza dei benefici effetti che il cattolicesimo poteva godere nel regime di separazione tra Stato e Chiesa<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> Sulla corrispondenza tra il Luca e il Lamennais, vd R. Carmignani, *Sympatie lamennaisiane nella cittadella cattolica*, in "Il Risorgimento" XII (1960), pp. 91 e segg..

<sup>8</sup> Sull'argomento, si veda tra gli altri l'intervento di Roger Aubert, *Liberalismo e integralismo*, in *Storia della Chiesa*, a cura di H. Jedin Milano, 1972, pagg. 14s.

<sup>9</sup> Sono anni segnati dalla straordinaria evoluzione della situazione belga. Qui, nel 1825, alcuni decreti statali limitano la libertà di insegnamento nei seminari; paradossalmente parlamentari e giornalisti cattolici si trovano costretti ad invocare libertà costituzionali allo scopo di salvaguardare l'autonomia delle scelte formative. Conseguentemente presero posizione contro l'indirizzo concordatario della chiesa dell'epoca che invocando l'alleanza protettiva dello Stato finiva inevitabilmente con l'aprire ad esso le porte di un controllo asfissiante. L'alleanza tra cattolici e liberali portava alla costituzione del 7 febbraio 1831 che consentiva alla Chiesa cattolica una indipendenza sconosciuta in ogni altro paese europeo del tempo, proibendo allo Stato, con l'articolo 16, qualunque potere di condizionamento nella nomina dei vescovi e nella pubblicazione dei documenti pontifici. Cfr. Aubert, *cit.*

Da questo momento il De Luca si pose alla ricerca di altri strumenti di espressione intellettuale, che sapessero rispondere in maniera più adeguata e prudente all'esigenza di entrare da protagonista nelle sedi della cultura cattolica, ma che gli consentissero pure di saziare la voglia di uscire dall'ambito stretto della discussione vaticana dell'epoca e di aprirsi ad un respiro internazionale e moderno. Nel 1835 vedevano la luce gli *Annali delle scienze religiose*, il bimestrale che il De Luca fondò e diresse sino alla designazione all'episcopato di Aversa e che chiamò a raccolta alcuni tra i nomi più illustri del panorama cattolico di quegli anni, con il programma esplicito di aprire le porte della cultura romana a "...quanto di più notevole si va ogni dì pubblicando nella nostra penisola e fuori intorno alla Religione"<sup>10</sup>. Nel corso della loro quasi ventennale esistenza, gli *Annali*, che furono diretti sino al 1854 da G. Arrighi, rimasero sempre attentamente dentro l'alveo di ortodosso e moderato rispetto della politica e della cultura pontificia, proponendosi come strumento di lotta al protestantesimo e di affermazione dei valori cattolici dalle insidie del razionalismo; eppure "... il De Luca e i suoi collaboratori, pur all'interno di confutazioni critiche quali erano spesso i loro articoli, facevano comunque conoscere, e quasi sempre con spirito che, compatibilmente con la loro posizione, risulta abbastanza equilibrato, nomi ed opere di autori come Ranke, Sismondi, Strauss, Bianchi Giovini, Gabriele Rossetti"<sup>11</sup>.

## 2. *L'Irlanda cattolica prima dello scisma.*

L'estensione nei domini irlandesi dello scisma anglicano, e il successivo triste periodo di persecuzioni e limitazioni che i cattolici furono costretti a subire, vengono ad assumere, nelle pagine della *Storia*, i ruoli nodali attorno ai quali le vicende e le sorti d'Irlanda si organizzano e si interpretano. Lo storico, che non dissimula l'opzione religiosa e confessionale della sua prospettiva, identifica nell'adesione al Cristianesimo, e più ancora al cattolicesimo, il fatto cruciale dell'affacciarsi alla civiltà della stirpe dell'Isola, e guarda alla drammatica scelta di fedeltà a Roma come al culmine sublime, romanticamente enfatico, del destino di un popolo.

L'analisi dei primi tempi cristiani viene faticosamente articolata con l'ausilio di severi riscontri bibliografici, senza che tuttavia essa pervenga a risultati certi<sup>12</sup>. Dopo un periodo barbarico per il quale si fa l'ipotesi che le originarie

<sup>10</sup> Cfr. "Annali delle Scienze religiose" I (1835), pp. V-VI.

<sup>11</sup> G. Monsagrati, *op. cit.*

<sup>12</sup> Tra le fonti citate dal De Luca ricordiamo E. Davies (1756-1831) autore di *Celtic researches on the origin, tradition and language of the ancient Britons, with introductory sketches on primitive society*, 1804; J. Lanigan (1758-1828) che nel 1822 pubblicò *An ecclesiastical history of Ireland from the first introduction of Christianity among the Irish to the*

popolazioni seguissero la “prisca superstizione druidica”, le fonti disponibili convincono l'autore della precocità della predicazione evangelica, arrivata nell'Isola per la missione di cristiani greci ed asiatici (Ledwich), e organizzatasi in una struttura ecclesiastica che avrebbe conosciuto diversi vescovi predecessori di Palladio (Ussher). Questi, diacono della Chiesa romana, nominato vescovo d'Irlanda nel 431 da Papa Celestino, costituisce il primo riferimento storicamente certo dell'e-vangelizzazione irlandese ed è il maestro del più celebre Patrizio. La lunga attenzione dedicata al santo missionario irlandese serve al De Luca per dimostrare due assunti, dal suo punto di vista fondamentali: che il Cristianesimo sia il fatto generativo primordiale dell'identità irlandese, che questa sia inestricabilmente intrecciata con l'adesione culturale, dogmatica e disciplinare alla soggezione romana. Le dottrine insegnate da Patrizio testimoniano come l'originale impalcatura della fede professata nell'Isola riconoscesse in ogni punto la verità di quelle questioni che sono oggetto di controversia con i protestanti, e che sono da questi considerate “corruzioni papistiche inventate nel tenebroso corso del medio evo”.

L'analisi dell'autore scende volutamente nei particolari: la “presenza reale nell'Eucaristia” è testimoniata dai più antichi scrittori isolani che parlano di “sacrificium salutis”, di “sacrificii mysteria”, e ancora in altre forme della “immolazione del santo sacrificio del Signore”; un antico canone citato da Ussher viene riportato a testimonianza della confessione auricolare, ma vengono dottamente citati pure Colombano, Cummian, Pulcherio<sup>13</sup>. Il sacramento del matrimonio viene sostenuto con la testimonianza di Sedulio Irlandese<sup>14</sup>, che esplicitamente nega il divorzio sottolineando il carattere sacramentale del matrimonio, e con il quinto canone di S. Patrizio che letteralmente recita: “Si alicuius uxor fornicata fuerit cum alio viro, non adducet aliam uxorem quamdiu viva fuerit uxor prima”. Anche le preghiere per i defunti trovano riscontro nei tempi più antichi, come documentato dal Cummian, dal Messale di Bobbio, dal dodicesimo canone di S. Patrizio. Il Lanigan ha inoltre provato come la Chiesa irlandese sin dalle sue origini abbia fermamente creduto all'esistenza del Purgatorio e abbia perciò fatto offerte per i defunti, “... seguendo in ciò l'esempio delle altre

---

*beginning of the thirteenth century*; Thomas Moore (1799-1852), con *The history of Ireland*, 1835; E. Ledwich (1738-1823) autore di un *Antiquities of Ireland*, 1790. Più volte viene citato anche in questo contesto J. Ussher (1581-1656), autore di un *Britannicarum Ecclesiarum Antiquitates*, Dublino 1639.

<sup>13</sup> Colombano di Bobbio (540?-615), *De poenitentiarum mensura taxanda*, in *Bibliotheca Patrum*, Lione 1677; Cummian abate di Hy (657?-669), *Vita S. Columbae*, in Mabillon, *Acta sanctorum*, 1733.

<sup>14</sup> Teologo vissuto fra l'VIII e il IX secolo, autore di un *Commentarj sull'epistole di S. Paolo*, in *Bibliotheca Patrum*, cit.

chiese che lo stesso credere e lo stesso uso tenevano”. Quanto al culto di santi, la cattedrale di Armagh, conservando reliquie di S. Patrizio e S. Brigida conferma l’antica presenza di tale devozione; ancora il Lanigan viene incontro a questa convinzione, raccontando di un viaggio compiuto a Roma, nel 630, allo scopo di prelevare reliquie di martiri da esporre alla venerazione dei fedeli isolani. Il celibato del clero irlandese crea allo storico siciliano qualche difficoltà: il sesto canone di S. Patrizio sembrerebbe infatti contemplare, almeno per i chierici, la possibilità di contrarre matrimonio, e lo stesso Ussher è convinto che il clero locale avesse concesso in deroga tale privilegio; lo sforzo apologetico dell’autore prende tuttavia forza da alcuni canoni citati dal Cummin, che vieterebbero il matrimonio sia ai chierici che ai sacerdoti e che anzi definirebbero le pene per gli eventuali contravventori.

Finalmente il De Luca indaga la questione del primato papale, andando alla ricerca di testimonianze e documenti che mettano in chiaro come “la Chiesa irlandese sin dal suo primo nascere ha sempre riconosciuto, e speculativamente e praticamente, la suprema ed universale potestà del Pontefice Romano su tutta quanta la Chiesa”. Il rilievo dell’argomento porta il De Luca a moltiplicare gli sforzi di documentazione: vengono citati innanzitutto S. Patrizio, quando dispone che “Si quaestiones in hac insula oriantur ad Sedem Apostolicam referantur”; poi le diverse circostanze nelle quali controversie nate in terra irlandese vengono mandate a trovare soluzione a Roma: il sinodo di Old Leighlin nel 630 durante il quale furono spediti messi a chieder conforto al Papa; il sinodo di Kells del 1152, chiuso dal legato pontificio cardinal Paparo con alcuni decreti sull’usura e sulla simonia.

Alla fine di questa lunga panoramica storica l’abate De Luca sente di avere raggiunto un risultato apologetico significativo: “abbiam dimostrato che la Chiesa Irlandese sin dal suo primo nascere professò e mantenne tutti e per singolo gli articoli di fede e di disciplina, che come guaste innovazioni della Chiesa Romana sono state vituperosamente tenute da’ Protestanti”.

La confutazione delle dottrine riformate, che serve all’autore per contendere agli anglicani la paternità civile e culturale del popolo irlandese, non è tuttavia il motivo centrale dell’ispirazione dell’opera, che troverà altrove, nelle ricadute sociali della prassi cattolica e nella rivendicazione della libertà per la Chiesa di Roma, le ragioni più peculiari e dense di significato della sua elaborazione. Più tardi, dopo l’abbandono del progetto di una storia religiosa e civile d’Irlanda, il De Luca riprenderà, nelle note introduttive agli “Annali”, un sentimento apologetico antiprotestante; paradossalmente, una pubblicazione che si proponeva il compito di svecchiare la cultura cattolica romana, e di metterla in comunicazione con gli aspetti più vivaci della cultura europea dell’epoca, issava il vessillo di una controversia ideologica certo non risolta, ma tuttavia datata, priva dello stimolo e del-

l'urgenza che l'inquietudine intellettuale del giovane abate allora richiedeva.

Ancora una volta, viene da pensare come l'abile e prudente apprendista diplomatico avesse trovato la maniera di proteggere la sua attività, chiudendo la vasta e curiosa ricerca della rivista all'interno di un rassicurante recinto della tradizione apologetica cattolica.

### 3. *L'epoca dello scisma.*

Che l'abate De Luca intendesse porre su un piano di diffidenza il giudizio sui rapporti tra Stato e Chiesa si comprende già dalla valutazione espressa sul merito del secondo Enrico Plantageneto, il primo sovrano inglese di cui il lavoro si interessa: ambizioso, cinico, il re carpisce la fiducia del Papa Adriano IV ottenendo una bolla che gli consente di dilatare in terra irlandese "... ecclesiae terminos, ad declarandum in doctis et rudibus populis christianae fidei veritatem et vitiorum plantaria de agro dominico extirpanda", e che in realtà serve ad estendere i domini della Corona.

L'esame del "Re rapace", di Enrico VIII, il responsabile della frattura inglese ed irlandese dalla cattolicità romana, segue questa linea interpretativa. Il re delle sei mogli è descritto schiavo "di una sterminata avidità... di una smisurata sete di danaro"; negli otto anni che vanno dal 1536 al 1544 vengono chiusi quarantotto monasteri irlandesi, mentre il viceré St. Leger mette all'asta i beni delle case religiose, destinando alle casse del regio fisco il ricavato<sup>15</sup>. Le confische ai danni di monasteri e collegi consentono al re l'accumulo di ricchezze favolose, le rendite provenienti dalla soppressione di istituzioni ecclesiastiche gli permettono di comprare il consenso di nobili e chierici resi beneficiari dei titoli e delle ricchezze usurpate.

Naturalmente il De Luca non omette di sottolineare il carattere impetuoso e rotto alle passioni del sovrano, vedendo nel negato divorzio con Caterina d'Aragona l'origine del contrasto con il Pontefice; ma non è questo che gli importa evidenziare, quanto i danni che provengono alla Chiesa dalla invadenza eccessiva del potere politico. Anzi, l'autore si preoccupa di non limitare l'elenco dei guasti al solo profilo delle proprietà ecclesiastiche; esso viene esteso al piano spirituale e sociale, con la messa al bando voluta dall'arcivescovo di Dublino George Brown di reliquie e di immagini di santi dalle chiese, la cui venerazione costituiva un universo di riferimenti culturali ancor prima che religiosi, e con la privazione della copertura caritativa ed educativa fino a quel momento assicurata dal ministero degli ordini monastici soppressi. La legge dei "Sei Articoli", con la quale Enrico ribadisce nel 1539 la sua fedeltà dottinaria all'impianto teologico

---

<sup>15</sup> Cfr. *Storia d'Irlanda*, IV, Enrico VIII, Cartolari 1-3.

tradizionale, serve al re “per gettar polvere innanzi agli occhi de’ timorosi di coscienza”; ma serve anche all’autore della *Storia d’Irlanda* per spostare dal piano dogmatico a quello giurisdizionale e politico l’enfasi negativa con la quale costruire la rappresentazione del modello anglicano irlandese. Lo storico evidenzia il carattere politico dell’azione di Enrico: nella seduta del primo maggio 1536, il re ottiene, “col terrore delle sue minacce”, che il Parlamento irlandese approvi alcuni statuti che riconoscano il suo matrimonio con la Bolena, che gli conferiscano la possibilità di disporre liberamente della Signoria d’Irlanda. Non gli riesce tuttavia di far passare lo scisma; ma è una sconfitta di breve durata e presto il Parlamento irlandese si adeguerà a quello inglese, riconoscendo Enrico sommo capo della Chiesa. Altre disposizioni daranno al re libertà di disporre di abbazie e case religiose, gli riconosceranno la ventesima parte dei beni ecclesiastici: “Il divisamento di Arrigo e de’ suoi ministri si era quello di via più render tremenda agli occhi degli Irlandesi spauriti l’idea della autorità e della potenza regia di Arrigo, per poter così avere i Principi Irlandesi più pieghevoli a sottomettersi ai suoi ordini...”.

Enrico VIII lascia alla sua morte, per il De Luca, una Chiesa anglicana certamente fedele, dal punto di vista dei principi fondamentali, alla tradizione cattolica; una Chiesa che riconosce la transustanziazione, la confessione auricolare, il celibato ecclesiastico, che alla fine non introduce nessun significativo cambiamento nei dogmi e nei sacramenti della ortodossia romana. Una Chiesa però posta “sotto la diretta autorità della monarchia”, che pecca sotto il profilo della soggezione disciplinare e che soprattutto annulla uno spazio di vitale libertà per l’esercizio del suo ministero spirituale e caritativo. Negli anni di Gregorio XVI, quando più autoritaria si affermava la voce di quanti esaltavano i benefici effetti di un’alleanza della Chiesa con lo Stato, il giovane abate amico del Lamennais considera invece le contaminazioni subite dal tessuto ecclesiale e religioso quando gli interessi materiali e politici della mondanità statale avevano toccato il percorso indipendente della Chiesa.

Il senso di tale linea d’interpretazione si rafforza nell’analisi dedicata al successore di Enrico, il piccolo Eduardo VI<sup>16</sup>. Salito al trono all’età di nove anni, il figlio di Giovanna Seymour è ostaggio degli intenti maligni dei suoi consiglieri, Edward Seymour e Thomas Cranmer. Questi intendono conferire un indirizzo calvinista alla Chiesa inglese ed irlandese, perciò procurano di impartire un’educazione riformata al giovane sovrano e si sforzano di aprire le frontiere inglesi a numerosi predicatori delle nuove dottrine. Dal gennaio 1549 Cranmer dispone l’esportazione del messale inglese nelle chiese irlandesi, provocando le proteste

---

<sup>16</sup> Ivi, IV, Eduardo VI, Cartolari A, B e C.

degli isolani abituati alla liturgia latina e alla lingua gaelica; nel 1551 viene emanato un rescritto reale in materia di liturgia, ma esso trova applicazione solo “in quei luoghi ove la regia autorità fusse convalidata dalla forza”; altri monasteri e case religiose conoscono il triste destino della chiusura. Il De Luca condanna come un attentato al diritto dei popoli il tentativo fatto dalla politica di trovare spazio nell’ambito della scelta religiosa e, su questa linea di contrasto con la politica di pacificazione adottata dalle deliberazioni di Augusta del 1555, giustifica i tumulti che sempre accompagnano le riforme religiose in terra irlandese, “... essendoché non puossi mai quietamente insultare l’opinione unanime di una nazione intera”<sup>17</sup>.

La prospettiva storiografica dello scritto privilegia la considerazione collettiva, mai quella individuale; il soggetto che muove la trama delle vicende esaminate ha un carattere universale, non particolare, il cattolicesimo irlandese cui guarda lo storico rimane sempre la cifra culturale e civile di un popolo, non la qualità specifica, la libera scelta del singolo. La Chiesa si presenta agli occhi dell’autore come custode di tale identità; lo Stato, con la materialità dei suoi interessi e della sua azione, attenta alla ricchezza morale e spirituale di una nazione.

Le pagine dedicate all’epoca di Maria Tudor tolgono ogni dubbio circa l’ispirazione dell’opera, che non risiede nell’apologetica difesa del cattolicesimo rispetto al nemico protestante, quanto nella denuncia dei pericoli insiti nella invadenza dello Stato nella sfera religiosa<sup>18</sup>. Il giudizio dell’autore sulla regina della restaurazione cattolica è certo più sfumato, vengono messe in luce le condizioni di maggiore pace e tranquillità introdotte, almeno in Irlanda, dal nuovo ordine; e anche quando vengono fatte risaltare le crudeltà che caratterizzarono il suo governo il rimprovero si fa blando, evita i toni duri adoperati per gli altri sovrani, si limita a constatare l’incapacità di restituire a “... quel miserando paese, sempre mai agitato da continui turbamenti, una quiete compiuta”. Il De Luca sottolinea l’effetto di pacificazione sociale goduto dalla popolazione nei primi tempi del nuovo regno: “un general perdono di tutte le offese” salutava il giorno dell’incoronazione; tolleranza e rispetto dei diritti civili e della libertà di coscienza caratterizzavano l’atteggiamento della regina nei confronti di quanti professassero una religione diversa dalla cattolica; la stessa restaurazione dell’obbedienza romana nell’isola irlandese seguiva vie prudenti e pazienti “...si

<sup>17</sup> Cfr. J. Ussher, *Veterum Epistolarum Hibernicarum Sylloge*, Dublino 1632.

<sup>18</sup> Cfr. *Storia d’Irlanda*, IV, Maria Tudor, Cartolari A e B. L’analisi della politica religiosa di Maria viene compiuta sulla scorta di due autori di scuola protestante: T. Leland, *History of Ireland from the invasion of Henry II, with a preliminary discourse on the ancient state of that kingdom*, 1774; Phelan, *The history of the policy of the Church of Rome in Ireland*, Dublino 1827.

tenne contenta a levar dapprima gli ostacoli che impedivano ai cattolici la libertà religiosa, e nel tempo stesso con ugual mano compartiva benefizi anche ai Protestanti Irlandesi senza molestarli”. Insomma ciò che l'autore apprezza è non il ritorno del cattolicesimo di Stato, ma la restituzione della libertà ai cattolici.

Grazie anche ai suggerimenti di Reginald Pole, i protestanti irlandesi non vennero perseguitati e non furono costretti a prestare giuramenti che andassero contro le loro convinzioni; la politica di Maria in terra d'Irlanda fu talmente illuminata che l'Isola divenne presto meta di quanti in Inghilterra erano costretti a fuggire per motivi religiosi. Naturalmente l'autore non manca di sottolineare quelle iniziative volte a ripristinare la giurisdizione romana: il richiamo del primate di Armagh, George Dowdall, l'invito a tutti vescovi protestanti perché ritornassero nell'antico credo cattolico, la rimozione di quei vescovi che avessero contratto matrimonio; non vi è però mai nel De Luca il compiacimento per l'energica azione reale tesa a riconsegnare al Papa il popolo d'Irlanda, anzi egli apprezza la circostanza che la regina non abbia voluto godere di quelle prerogative stabilite dal padre e si sia limitata a prendere solo quei provvedimenti “... che eran creduti convenevoli a mettere in effetto la divisata riconciliazione della Chiesa Irlandese colla Santa Sede”<sup>19</sup>. L'autore insomma non si sente di attribuire ad un interesse cattolico l'uso della politica religiosa di Stato.

Quanto all'azione antiprotestante adottata da Maria in terra inglese, l'atteggiamento del De Luca è prudente: si tace di numerose persecuzioni, e quantunque vengano stigmatizzati alcuni eccessi, se ne attribuisce la causa agli interessi politici del regno, non agli intenti di restaurazione cattolica. Sono gli attacchi di parte protestante, tesi a indebolire la Corona, che costringono la regina a reagire con violenza e determinazione, “... temeva che essi potessero suscitare sotto pretesto di religione tumulti e bisbigli, voleva sicurarsi di essi, e più presto l'amore della sua corona, che lo zelo per la Religione Cattolica muovevala a quel duro ed inumano procedere”. Quest'ultima considerazione fornisce allo scrittore siciliano la chiave d'interpretazione della politica della regina Tudor: al di là del ripristino dell'osservanza romana, l'analisi porta alla conclusione che a muovere le fila dell'agire reale dell'epoca fossero interessi autenticamente mondani, politici, tutt'altro che religiosi; ne dà prova il fatto che la regina non rinunciò neppure in Irlanda al diritto di nominare i vescovi e che la campagna di confisca delle proprietà dell'Isola colpì anche 400 cittadini cattolici di Leix e di O' Faly, “... catturati con l'inganno dal Viceré e uccisi per distribuire le loro fertili terre ai coloni inglesi”. Anche Ussher e il conte di Cork, citati nel testo, danno testimonianza di come non solo i protestanti fossero le vittime di quelle persecuzioni

---

<sup>19</sup> Cfr. *Storia d'Irlanda*, IV, Elisabetta, Cartolari 1-22.



ordinate da Maria, e mai compiutesi in seguito alla sua morte avvenuta nel novembre dell'anno 1558.

La ragion di stato della Corona e gli interessi della politica patrimoniale e sociale inglese avrebbero perciò mosso le decisioni di Maria la Cattolica: persino la sua azione porta dunque alla luce i limiti della politica religiosa dello Stato, l'impossibilità della fede di trarre profitto significativo dalla protezione del potere, il rischio ineliminabile di una strumentalizzazione, dello scivolamento nell'abisso di un abbraccio soffocante che, rendendo servizio al potere, diventi pericoloso per l'autonomia e la libertà della religione. Alla fine, *Bloody Mary* non rappresentò il coraggioso baluardo dell'autentica religione, ma la sua negazione e sottomissione.

Il regno di Elisabetta segna la fine dell'epoca di serenità religiosa degli irlandesi: "... alla tirannia ecclesiastica di Elisabetta debbonsi imputare tutti i vari e tormentosi turbamenti d'Irlanda, imperocché la popolazione quasi tutta intera godevasi tranquillamente il diritto di professare liberamente la loro religione, di cui furono tutto ad un tratto spogliati da essa senza sapere il perché"<sup>20</sup>. Venuta al trono nel gennaio del 1559, la figlia di Anna Bolena assunse all'inizio un atteggiamento di rispettoso ossequio nei confronti del cattolicesimo, al punto di suscitare malumori in ambienti riformati. In realtà Elisabetta è agli occhi del De Luca personificazione del moderno principe machiavellico, cinica, spregiudicata, aliena da qualunque preoccupazione di ordine ideale, determinatamente volta alla costruzione di un potere statale forte e capace di dominare e gestire gli eventi sociali e culturali della nazione. Perciò l'animo della regina "... ondeggiava indifferentemente tra l'elezione di qualunque delle due opposte Religioni, purché fosse ben acconcia ai suoi interessi. Per interesse prima del regno fu Cattolica, e per interesse negli anni del suo impero fu di poi Protestante". Ancora una volta l'autore sottolinea il pericolo di una religione mutevolmente soggetta all'opportunità politica dello Stato.

La scelta protestante di Elisabetta si spiega per il De Luca con le ragioni della costruzione dell'assolutismo regio: esso richiedeva la necessaria limitazione dell'influenza pontificia sul suolo inglese e l'omogeneizzazione culturale, linguistica, religiosa della popolazione; per la realizzazione di questo progetto, la cui importanza storica non sfugge allo studioso, la Corona non teme di calpestare la libertà di coscienza della popolazione, di prendere drastiche iniziative, con confische e persecuzioni, nei confronti dei quindici vescovi e numerosi sacerdoti che si rifiutarono di prestare giuramento alla regina, di sostituire ad essi missionari protestanti inglesi e scozzesi che in gran numero furono inviati in Irlanda.

---

<sup>20</sup> Cfr. *Storia d'Irlanda*, Cartolare grande IX, XXI.

Particolare rilievo lo storico siciliano attribuisce all'editto elisabettiano che imponeva l'uso della lingua inglese nelle funzioni religiose celebrate nelle chiese dell'Isola; nell'infuriare della persecuzione, il clero cattolico approntava una stamperia in caratteri gaelici, e pubblicava traduzioni di preghiere, del testo greco del Nuovo Testamento e della liturgia<sup>21</sup>. L'opera di difesa del clero cattolico confonde sotto un'unica bandiera la rivendicazione della fedeltà al credo romano e la tutela dell'identità nazionale irlandese.

Proprio in epoca elisabettiana si pone la singolare vicenda di John O'Neill, il signore della contea di Tyrone che, nell'autunno del 1560, si pose a capo di un'insurrezione popolare contro gli inglesi, fidando negli aiuti del Papa e del re di Spagna. Dopo una prima sottomissione alla regina nel 1562, quattro anni più tardi si ribellava nuovamente al governo inglese, dava fuoco alla cattedrale di Armagh per allontanare l'anglicano arcivescovo Loftus, combatteva gli scozzesi alle isole Ebridi; veniva infine catturato e decapitato dagli inglesi, il suo capo mozzo esposto ad un palo del castello di Dublino. Un eroe del cattolicesimo e dell'indipendenza d'Irlanda, che però il De Luca guarda con sospetto, come ad un ribelle mosso dal risentimento contro la Corona perché non lui, ma l'illegittimo fratello Matthew era stato riconosciuto erede del padre; spinto da un progetto di dominio sull'Irlanda che lo portava ad agire per difendere non la religione cattolica, ma la sua sete di potere.

#### 4. *Il ruolo sociale e civile della chiesa*

Nel 1155 la Bolla *Laudabiliter* del Papa Adriano IV autorizzava Enrico II ad invadere l'Irlanda, perché vi venisse difesa la popolazione e la religione cristiana dalle scorrerie vichinghe che venivano dal nord; nel 1174 lo stesso monarca otteneva un riconoscimento di tale diritto dal successore di Adriano, Alessandro III. Tale documentazione serve al De Luca per dimostrare almeno due tesi che gli stanno care, che cioè l'Isola abbia sin dai tempi più antichi riconosciuta la supremazia pontificia, e che siano state urgenze di ordine civile e sociale a giustificare e rendere insostituibile il ricorso al magistero del Papa.

Il riconoscimento del carattere pragmatico e sociale di un Cristianesimo che spende la sua credibilità nelle ricadute esistenziali di coloro che vi si avvicinano assume, nelle pagine della *Storia d'Irlanda*, un rilievo di grande significato; esso conferisce forza alle ragioni dei cattolici dell'Isola, che hanno interpretato il loro credo nella prassi di una zelante azione a contatto con tutti gli strati della

---

<sup>21</sup> Il De Luca indica in Peter Heylin (1600-1662), storico e teologo, la fonte di questa informazione. L'opera in questione è *Ecclesia restaurata, or the history of the Reformation*, Londra 1661.

società, e dà sostegno al diritto e alla sacralità del ruolo papale, chiamato a tale incarico dalla misericordia divina perché "... gli oppressi sieno stati i popoli, ovvero i monarchi, potessero trovare nella morale autorità dei Pontefici un rifugio contro la ingiusta prepotenza dell'oppressore, e inoltre gli consultassero e gli sottomettessero tutte le loro contese, e ne ricercassero il parere sulla giustizia e ingiustizia di una intrapresa, come per esempio di una guerra o di una spedizione"<sup>22</sup>. La contesa tra cattolici e riformati è, da un certo punto di vista, per il nostro autore, lo scontro tra un modello che assicura alla popolazione sollecitudine, carità, educazione, difesa dalle insidie materiali e morali, salvaguardia del patrimonio di valori fondamentali di un popolo, cui si oppone un'alternativa protestante che invece si presenta come sconvolgimento degli assetti civili e culturali, noncuranza e trascuratezza rispetto ai bisogni essenziali, abbandono a se stessi del singolo e della società. È perciò nell'operato del clero e del laicato cattolico che il De Luca rileva la superiorità morale e storica del cattolicesimo, in una visione che lascia poco spazio alle dispute e agli argomenti della ragione teologica. Il Cristianesimo, nella confessione cattolica che l'autore riconosce come la più autentica, è annuncio del messaggio evangelico che si fa strumento di civilizzazione, di educazione, di scoperta e arricchimento dei valori di un popolo, di cura paterna dei bisogni e delle debolezze dell'uomo.

Questa è la prospettiva storica che illumina il senso della presenza cristiana in Irlanda. Sin dalla sua prima comparsa nell'Isola la Chiesa dispiega un ministero sociale di ordine, di pace, di giustizia. In una terra governata dalla legge del più forte, dispersa in una frammentazione tribale che esponeva la popolazione a continui scontri, governata da leggi incerte e rozze, l'arrivo degli evangelizzatori consentì che "... nuovi ordini sursero fra loro, e a miglior vivere socievole si ridussero"<sup>23</sup>. La storia della crescita civile del popolo irlandese si confonde allora con il processo di maturazione e consolidamento dell'istituzione ecclesiastica. Paradossalmente la stessa presenza inglese nell'Isola fu determinata dalla premurosa sollecitudine del Pontefice, commosso dalla precarietà di una condizione martoriata da "... disordini che nati erano dalle replicate invasioni de' barbari settentrionali e maggiormente accresciute dalle rivalità aristocratiche de' differenti Principi, che divisa tenevano tra loro la Signoria dell'Isola".

Ma è l'analisi dell'epoca dello scisma a suggerire al De Luca le riflessioni più interessanti. L'ingresso delle idee e dei pastori inglesi costituisce il turbamento di un solido assetto sociale: viene sconvolto l'equilibrio della proprietà, con l'incameramento dei beni ecclesiastici e con la confisca delle terre di quegli

<sup>22</sup> Cfr. *Storia d'Irlanda, III*, sezione Annotazioni e Aggiunte, A § 1.

<sup>23</sup> *Ivi*, III, Proemio.

aristocratici che restano fedeli a Roma; ciò provoca il nascere di malsani desideri di arricchimento e attizza nuovamente l'ingordigia aggressiva dei principi, con il risultato di esporre la storia irlandese a decenni di tumulti e disordini che solo esteriormente trovano giustificazione nella contesa religiosa. L'epoca elisabettiana soprattutto testimonia il carattere pretestuoso della politica religiosa, paravento di un progetto di colonizzazione dell'Irlanda che trovava appunto nella requisizione delle terre irlandesi la sua arma più efficace.

Gli sconvolgimenti intervenuti nella proprietà irlandese ebbero effetti immediati sulla popolazione. Sul piano dell'ordine pubblico, innanzitutto: le soldataglie inglesi che accompagnavano l'insediamento dei nuovi proprietari si abbandonavano ad atti di straordinaria crudeltà, bruciando villaggi, raccolti, disperdendo e uccidendo il bestiame, violentando le donne. Una condotta brutale che già il viceré St. Leger aveva stigmatizzato "... ben esperto e savio del sensato modo di regere i popoli, si avvedeva che la forza e l'abuso della regia potestà a costringere una nazione a ripudiare la loro fede altro non dovesse partorire che turbamenti, odi inestinguibili e interminabili sedizioni". Ma ad essere modificato è soprattutto il fragile equilibrio economico della popolazione. Con il venir meno delle ordinate istituzioni che il patrocinio cattolico dell'Isola aveva consentito, le condizioni di vita degli irlandesi diventano estremamente precarie; la *pax* sociale assicurata dalla paterna cura cattolica si disperde nell'esplosione di avidità, desideri di arricchimento, ruberie. La protezione caritativa garantita dai conventi si affievolisce e i calcoli di un potere politico che si nasconde dietro la maschera della riforma religiosa pesano sulle spalle indifese della popolazione più debole. Per questo durante l'epoca delle maggiori persecuzioni, nei territori colonizzati dagli inglesi, i contadini aiutano a mantenere segretamente attivi settantuno conventi francescani e con immani sacrifici riescono a creare ben dodici nuovi monasteri, dieci dei quali affidati alla pietà anch'essa francescana delle clarisse.

Non si può dire che il tono e gli argomenti usati dall'autore possano delineare in lui quella che di lì a qualche anno si sarebbe definita una coscienza sociale: il cattolico De Luca non avverte naturalmente la centralità della debolezza materiale del povero; sente e denuncia invece un disordine intervenuto che, spezzando alcuni canoni di una stabilità ideale e morale già acquisita, espande i suoi rovesci nella quotidianità dei rapporti economici e vitali. Che il carattere della riforma anglicana rompesse in Irlanda equilibri sociali consolidati, senza opportunamente sostituirli, e che non rispondesse al perseguimento di fini eticamente e cristianamente apprezzabili è, per il De Luca, testimoniato dalla condotta del clero protestante. Chiamati a sostituire i sacerdoti cattolici i nuovi pastori riformati si dimostrarono incapaci di conquistare la fiducia e la devozione della gente; il loro atteggiamento suscitò anzi uno scandalo tanto evidente che la nuova Chiesa non apparve ai fedeli irlandesi nata da una separazione scismatica,

ma da “un’eretica opinione”. E da Thomas Cusak il De Luca cita: “Hard it is that men should know their duties to God and to king, when they shall not hear teaching or preaching throughout the year... preaching we have none, which is our lack, without the ignorant can have no knowledge”<sup>24</sup>. Questo mentre il clero cattolico dava prova di eroismo nella lotta contro i protestanti e nella predicazione evangelica. I due sinodi di Drogheda e le straordinarie figure dei vescovi Levereux e Walsh testimoniano lo zelo e la devozione del mondo ecclesiastico rimasto fedele a Roma.

L’irruzione del protestantesimo in Irlanda viola ancora un diritto, la cui coltivazione e il cui rispetto l’autore annovera tra i contributi forniti dalla tradizione cattolica al carattere peculiare dell’identità nazionale: la libertà di coscienza. Se la riforma anglicana apparve agli irlandesi odiosa fu, per il De Luca, dovuto alla pretesa del governo inglese di sostituirla nel cuore della popolazione con un atto d’imperio, spogliandolo “... della più preziosa delle libertà, cioè della libertà di adorare Iddio nel modo, che avevan da’ loro padri imparato, e che era da essi riputato ragionevole”.

Con le argomentazioni dello storico immerso nella concretezza dei fatti, lo studioso siciliano rovescia la rivendicazione protestante alla libertà di coscienza, mostra come gli accadimenti reali dei paesi riformati abbiano condannato a negazione il significato più genuino della libera scelta religiosa e morale. Abilmente, il caso irlandese diventa nella riflessione del De Luca la verifica storica di quanto la difesa della libertà appartenga al patrimonio storico più nobile della testimonianza cattolica. Perciò l’autore sottolinea alcuni casi esemplari della prassi politica dei cattolici dell’epoca, cominciando dalla condotta equilibrata del Parlamento irlandese negli anni di Eduardo e di Elisabetta, quando l’atteggiamento dei principi si distinse per “... una non comune moderanza nel non volersi arrogare punto d’autorità sulle coscienze col divietare o col prescrivere forzatamente nuove credenze. Né ’l loro convertirsi al Cristianesimo fece nello stile del loro politico reggimento verun’innovazione sostanziale o pericolosa pel contrasto delle antiche colle nuove abitudini”.

Di più, la sollecitudine con la quale l’autore difende il lavoro di promozione civile compiuto dal cattolicesimo irlandese lo conduce a sposare la tesi del diritto popolare, che si esercita anche nella scelta delle autorità religiose: parlando delle nomine episcopali durante l’epoca di Maria Tudor scrive che esse “... non già come civili cariche che a capriccio del Reggitore dello Stato potesser conferirsi a qualunque persona ...ma alle quali è ben indispensabile l’approvazione del

---

<sup>24</sup> T. Cusak, *Letter to duke Northumberland, 1552*, in De Luca, *op. cit.*, IV, Eduardo VI, Cartolare grande B, § 4.

popolo... non puossi veder il come possa godersi di quelle entrate un Vescovo, ch'è abbinato dal popolo, e da cui non riceve nissun'assistenza". Negli anni in cui l'Europa assisteva all'estremo dibattersi della politica dei sostenitori del diritto divino, l'abate De Luca rinverdiva taluni motivi suareziani della legittimazione popolare del potere, e pur senza mettere in discussione l'origine divina dell'autorità del Papa e l'esclusiva competenza da questi vantata nell'elezione dei vescovi, estendeva, con la consueta prudenza, il principio del consenso popolare nel campo certamente più aleatorio delle nomine ecclesiastiche.

### 5. I temi

La *Storia religiosa e politica d'Irlanda* si ferma sostanzialmente all'epoca di Elisabetta. Le bozze relative alle epoche successive non sono più in possesso del carattere definito di quello che doveva essere il primo libro dell'opera, e non consentono una descrizione agevole e la messa in luce di motivi ispiratori rilevanti. Se il lavoro rimane incompleto, e dunque impedisce una configurazione critica sicura, non perciò alcuni temi della riflessione del De Luca non appaiono nitidi, definendo il carattere di una personalità destinata a grande lustro negli anni a venire e che affrontava i nodi cruciali del dibattito e delle scelte dell'epoca con una "irrequietezza intellettuale" (Radice) che è specchio di quegli anni ambigui e turbolenti.

Il tema della libertà innanzitutto. La lettura dei manoscritti comunica la insopprimibile esigenza liberale che informa questo periodo della formazione e della costruzione culturale del giovane abate. Certamente influenzato dai circoli francesi con i quali è al tempo solidale, il futuro cardinale risponde al senso di smarrimento che aveva preso gli animi europei all'indomani della traumatica esperienza rivoluzionaria, e che non aveva trovato quiete nelle soluzioni restauratrici di Vienna, proponendo il modello di una società cristiana ideale, nella quale le nazioni dell'epoca avrebbero potuto trovare requie e sviluppo. Una società non funestata da disordini rivoluzionari, né scriteriatamente chiusa al progresso, all'illuministico cammino della civiltà. Una società nella quale gli uomini avrebbero potuto crescere nelle lettere e nelle arti; nella quale era possibile temperare gli interessi sociali, assicurando proprietà, ordine, lavoro; nella quale il rispetto per l'autorità religiosa e politica poggiasse sulla fiducia benevola che i cittadini accordavano a superiori ben disposti, paternamente solleciti; una società, alla fine, nel suo intimo volta alla promozione dell'uomo e al perfezionamento del suo destino anche mondano.

La storia irlandese degli anni che precedettero lo scisma è per lo storico siciliano modello dell'equilibrio cristiano del vivere civile; la riforma imposta dagli inglesi diventa allora rottura dell'ordine, alienazione dell'uomo da una dimensione di virtù e carità che solo in quell'equilibrio si può ritrovare, perdita del cri-

terio umano della pace, dell'onestà, della giustizia. Al fondo dell'armonia che governa la società vagheggiata dal De Luca stanno i grandi spazi aperti nei quali soffia la Parola di Cristo, la libertà goduta dai suoi predicatori e dai suoi pastori, l'autonomia di coscienza di quanti si appressano al suo ascolto, alla sua guida, alla sua consolazione.

Perché tale società trovi attuazione è necessaria però una netta, definitiva coscienza della distinzione dei ruoli statale ed ecclesiastico. Occorre concludere la secolare disputa sulla prevalenza dei due poteri, superare il giurisdizionalismo settecentesco e le costituzioni civili del clero; ma è necessario mettere pure alle spalle ogni integralismo e l'ingombrante politica concordataria napoleonica e postrivoluzionaria. Questo modello non appare al giovane abate né fantasioso né velleitario, esso è già apparso alla luce e si sta con successo sottoponendo alla verifica della storia: "Noi crediamo che il presente Governo degli Stati Uniti di America sia il laudevole esempio delle relazioni, che devono passare, e de' limiti che devono circoscrivere l'autorità spirituale della Chiesa Cattolica e quella dell'autorità civile ne' paesi eterodossi"<sup>25</sup>.

Per la Chiesa, che usciva dolorante e smarrita dalle vicende rivoluzionarie, il De Luca vede con speranza un futuro nel quale essa possa assumere la paternità del valore di libertà, tornando ad essere la voce di un Cristianesimo che è luce di progresso, speranza di rinnovamento, liberazione dalle catene che opprimono l'uomo, ma anche criterio di assetti sociali normati, regolati. La polemica contro il protestantesimo acquisisce allora un senso più pregnante: nato come grido di riscatto della coscienza asservita e abbruttita, esso si è abbattuto sulle popolazioni europee come violenza del corrotto potere politico; il cattolicesimo può invece trovare, nella direzione tracciata dai fratelli irlandesi, la via nuova, moderna, estremamente attuale, può diventare lo spirito vivificatore di una società serena, pacifica, ordinata. Per far ciò deve distinguersi dal potere politico, senza entrare in competizione con esso nel campo della gestione degli interessi civili, ma elevandosi ad una statura ieratica cui questo stesso non può non soggiacere. Una Chiesa che sappia liberarsi dall'abbraccio mortale di uno Stato che, offrendo protezione, pretenda il diritto d'influenzare le questioni religiose; che si protenda alla ricerca di un primato sociale e politico che nasca dall'enfasi di una dimensione spirituale; che per la sua elevatezza e neutralità pieghi il ricco e il povero, il debole e il potente ad una soggezione devota e fiduciosa.

Il Cristianesimo deluchiano è certamente caratterizzato da un'impronta pratica, concreta. Esso è messaggio salvifico di Dio che misura la sua verità nella storia, nella capacità di farsi spirito di civiltà, pace e crescita umana.

---

<sup>25</sup> Cfr. *Storia d'Irlanda*, IV, *Miscellanea Riflessioni*, Cartolari 6 e 7.

L'attenzione dello storico segue con scrupolo gli accadimenti virtuosi di un ordine cristiano che regna nell'Irlanda prescismatica, e con scrupolo ancora più severo esamina i guasti che accompagnano l'irrompere eretico degli inglesi e dei nuovi pastori. L'approccio storico diventa opzione teologica. L'attenzione al concreto, la prospettiva sociale e pragmatica tuttavia non si libera da una visione esclusivamente ideale della storia, non diventa mai reale comprensione dei problemi materiali della gente più debole ed esposta. I continui riferimenti ai disordini dell'ordine pubblico, l'esame degli sconvolgimenti intervenuti nella proprietà e delle ripercussioni nel mondo contadino, non abbandonano mai la dimensione ideale, non riescono a scendere nel dramma reale; inseguono, lungo un percorso assolutamente spirituale, una concezione che vede il popolo irlandese vittima di una tragedia immane perché innanzitutto colpito nello spezzarsi di un'armonia costruita su un'identità di fede. Lo scrittore siciliano, in questa prospettiva, traduce la percezione delle difficoltà materiali di un popolo come dipendenti da uno schema di norme culturali, morali e religiose, la cui alterazione provoca ripercussioni anche sul piano della realtà giornaliera. Ciò è ovviamente naturale per la sensibilità intellettuale di un uomo che vive negli anni '30, non è ancora sollecitato dal manifestarsi di una coscienza sociale più attenta alla concretezza materiale, ed è anzi impregnato di spiriti ideali provenienti dal mondo cattolico e liberale, educato a considerare i problemi storici nella prospettiva delle dinamiche della sfera spirituale.

Alcuni anni più tardi, un pensatore francese non lontano dagli orizzonti intellettuali del De Luca, Edgar Quinet, continuerà a guardare al Cristianesimo come all'incarnazione di una religione della libertà universale. Significativamente però egli lamenterà la perdita di tensione ideale dei movimenti liberali, l'impovertirsi dell'anelito alla liberazione dell'uomo ad una dimensione di benessere materiale, di conquista della ricchezza. In questo gorgo materialistico Quinet vedeva sprofondare il liberalismo borghese e i nascenti movimenti dei lavoratori<sup>26</sup>.

Il riscatto dell'umanità è innanzitutto conquista dello spirito. Questa angolatura del porsi intellettuale del De Luca, così intonata alle voci idealistiche che si levavano in quegli anni, ci introduce all'evidenziazione di un tema peculiare della *Storia*: l'enfasi romantica sul concetto di popolo. In ogni passo delle sue considerazioni sull'Irlanda, lo scrittore siciliano mantiene inalterato e fisso lo sguardo sull'insieme della popolazione irlandese. Il dramma della colonizzazione inglese, dell'imposizione di un credo scismatico, delle violenze militari sul

---

<sup>26</sup> Cfr. E. Quinet, *Le Christianisme et la Révolution française*, Parigi 1845; idem, *Philosophie de l'histoire de France*, Parigi 1855.



territorio, della perdita delle proprietà, della chiusura dei monasteri è vissuta da un soggetto collettivo, generale. Non vi è attenzione al singolo, al caso particolare. L'isola verde perde la libertà, ma questo dramma è attribuito di una entità universale, il popolo; non si distribuisce nella singolarità dei cittadini. Fin anche la libertà di coscienza religiosa è estranea alla scelta personale, e colpisce un soggetto collettivo che si muove uniformemente sulla scia delle tradizioni nazionali. Angolazioni tradizionali del mondo cattolico sono reinterpretate e riviste alla luce di nuove idee romantiche. Liberatosi del piccolo orizzonte della provincia siciliana e apertosi agli echi più vasti dell'Urbe, l'abate brontese conosce e usa le categorie più significative e recenti della cultura del tempo, non si lascia sollecitare dalle ottiche individualistiche del passato illuminista e, negli anni '20-'30, muove passi su un terreno che era allora calpestato dalle menti più viyaci e innovative.

In questo ambito, la *Storia* del De Luca, scritta negli anni della ripresa rivoluzionaria, acquista una valenza politica, forse non voluta, ma inevitabile. Grido di dolore di un popolo colonizzato, oltraggiato nell'identità nazionale, violato nell'intimità religiosa e culturale, il lavoro del giovane scrittore siciliano rischiava di vestire, nella sonnacchiosa Roma papalina, i panni dirompenti del mascherato contributo alle rivendicazioni indipendentistiche e nazionali dell'Italia del tempo. Ma questo andava certamente oltre la tradizionale prudenza e gli stessi intenti dell'autore. La *Storia religiosa e politica d'Irlanda* rimase dunque incompiuta, vittima di un argomento che l'evoluzione culturale e politica dell'epoca faceva ogni giorno di più sfuggire al controllo dell'autore. E le ragioni politiche spiegano forse il perché l'opera sia rimasta lontana dalle tipografie anche negli anni della maturità del cardinale, quando certo i pericoli del liberalismo lamennaisiano erano venuti meno, ma più forte si era fatta l'avversità al sentimento nazionale da parte di una Chiesa scossa dal crollo del potere temporale.

L'opera storica inedita dell'abate Antonino De Luca è, alla fine, documento significativo di un'epoca di rapide transizioni. Lo sbocco positivo della crisi irlandese offrì al giovane studioso siciliano il pretesto per una riflessione di largo respiro, che desse risposte agli interrogativi e alle ansie politiche più pressanti dell'Europa del tempo. In giorni ancora investiti dalle accese speranze dei circoli lamennaisiani, il futuro cardinale prese coscienza della fine politica della Restaurazione e del carattere di non ritorno delle istanze nazionali e liberali.

Con le armi di una cultura sorprendentemente aggiornata, egli indicò, ad un'Europa che cercava confusamente soluzione ai suoi problemi politici, la strada di una società cristiana fondata sui principi moderni del progresso e della distinzione dei poteri civile e religioso. Una strada che non avrebbe interrotto, ma anzi rafforzato, il percorso comune della Chiesa e dello Stato, in un quadro

nel quale il potere politico, animato da interessi autenticamente religiosi, avrebbe speso le sue fatiche per il progresso civile e materiale della popolazione; il clero, libero da condizionamento alcuno, avrebbe svolto la sua attività missionaria, facendo della Parola di Dio l'arbitro credibile e autorevole delle controversie umane; il popolo, ordinato ed equilibrato in un contesto morale e civile veramente umano, avrebbe proseguito il suo cammino di crescita nello spirito e nel mondo.

La rapida corsa dei tempi, la tracimazione nell'eterodossia del liberalismo lamennaisiano, la chiusura dell'ambiente romano, le deviazioni materialistiche e laiche dell'istanza di libertà, l'appropriazione della rappresentanza popolare da parte di forze libertarie e secolarizzate resero presto utopistica l'idea politica del De Luca. Da questo momento gli interessi culturali e pastorali prevarranno in lui; un caratteristico, melanconico scetticismo accompagnerà il suo rapporto con gli affari di Stato, cui sarà in seguito, negli anni della nunziatura e degli impegni prefettizi romani, chiamato ad occuparsi.

SALVATORE PRICOCO

## IL CENOBIO COME RIFUGIO E COME PRIGIONE

«Volgi gli occhi intorno e, uscendo fuori del pelago delle tue cure affannose, guarda alla nostra condizione come a un porto e drizza lì la prora. È questo l'unico porto nel quale possiamo rifugiarci scampando a tutte le agitazioni del secolo procelloso, al quale possiamo indirizzarci stanchi fra i turbini sconvolgenti del mondo. Qui devono cercare rifugio tutti coloro che sono flagellati dalla tempesta del secolo in tumulto; qui è il soggiorno più fidato e la quiete più sicura; i flutti vorticosi restano fuori di questo recesso e il silenzio vi regna estesamente; qui c'è dolce tranquillità e risplende il sereno; quando tu verrai qui la tua nave, al sicuro dopo i vani travagli del secolo, sarà saldamente assicurata all'ancora della Croce»<sup>1</sup>.

Così scrive nell'anno 430 Eucherio, futuro vescovo di Lione, a un giovane congiunto al quale si dice legato da particolari vincoli di affetto e al quale rivolge un pressante appello a lasciare il mondo e trovare la pace dell'anima nell'eremo monastico. L'immagine che sta al centro di questa pagina – con la quale si chiude lo scritto eucheriano – è quella della vita dell'uomo e del suo correre tra le passioni del secolo come tra le tempeste del mare e, per contro, del porto che lo accoglie e lo salva dal naufragio. Un'immagine di grave e antica tradizione retorica e filosofica, cara alla letteratura classica non meno che a quella cristiana e alla stessa Scrittura, recuperata e rinnovata dalla cultura monastica, nella quale il porto della salvezza non è più solo la retta fede, ma è la professione del monaco, la sua vita nel cenobio. Nel nostro passo evidenti echi classici si intrecciano con la più tipica terminologia del *secessus* monastico (*portus, confugiendum est, statio fidissima et quies certa, recessus... silet, tranquillitas... renidet*) e della tempesta secolare (*fluctuantis saeculi iactatione, irruentes mundi turbine, frementis saeculi tempestate* ecc.); sicure reminiscenze vergiliane<sup>2</sup> si annodano a motivi introdotti già da tempo nella letteratura monastica: per es., da Gerolamo,

---

<sup>1</sup> Euch., *de contemptu mundi* 728-738 (ed. S. Pricoco, Firenze 1990, p. 114 sg.).

<sup>2</sup> Cf. Aen. 1,159-164 *Est in secessu longo locus...*

nella celebre lettera a Eliodoro, o da Ambrogio, che nell'*Esamerone* aveva celebrato il mare stesso che circonda le isole dove vivono gli asceti come *portus securitatis*<sup>3</sup>, o da Palladio, che aveva esaltato Melania la Vecchia per avere rafforzato i nipoti e la nuora nei loro propositi ascetici, averli portati via da Roma e condotti «al nobile e tranquillo porto della vita», τὸν σεμνὸν καὶ γαληνῶντα λιμένα τοῦ βίου<sup>4</sup>.

Eucherio scriveva da Lérins, l'eremo fondato su un isolotto antistante al capo de la Croisette, tra Cannes e Antibes, agli albori del V secolo da Onorato, poi vescovo di Arles, rapidamente cresciuto a florida comunità monastica e destinato a esercitare grande e durevole influsso sul primo monachesimo europeo. Il concetto del chiostro monastico come porto che si apre a offrire la tranquillità delle sue acque e la protezione dei suoi recessi al naufrago scampato alle procelle del secolo ricorre con particolare frequenza negli scrittori lerinesi. Lo stesso Eucherio, in un'altra epistola parenetica scritta qualche anno prima del *De contemptu mundi* e indirizzata a Ilario, biografo di Onorato e anch'egli futuro vescovo di Arles, aveva raffigurato con le parole di Matteo la sicurezza del rifugio monastico, «fondato sulla roccia e destinato a durare con immobile stabilità e salda mole, senza cedere nella stagione delle procelle che gli piombano addosso né allo spirare dei venti né all'infiltrarsi delle acque»<sup>5</sup>. Chiudendo il suo opuscolo con l'elogio dell'isola, egli l'aveva rappresentata come un porto sicuro e amenissimo, che «accoglie con amorevoli braccia quelli che vengono dal mondo scampando alle sue tempeste e li pone dolcemente al riparo della sua ombra mentre ancora bruciano della vampa del secolo»<sup>6</sup>. Vincenzo, monaco lerinese che nel 434 scrisse, sotto lo pseudonimo di Peregrino, il celebre *Commonitorium*, dopo essere stato a lungo travolto «dai vari e dolorosi turbini della milizia secolare», ha trovato nel *secretum monasterii habitaculum* il «porto della religione», dove potrà evitare «non solo i naufragi della vita presente, ma anche le fiamme della vita futura»<sup>7</sup>. Le *Omellie ai monaci* pervenuteci nella raccolta dello pseudo-Eusebio gallicano e attribuite quasi tutte con buona sicurezza al bretone Fausto, abate di Lérins dal 434 sino alla metà circa del secolo, quando fu chiamato al seggio vescovile di Riez, esaltano l'eremo come il porto al quale è grande ventura approdare *post mala saeculi [...] de gravi tempestate* e uscire dal quale sarebbe follia<sup>8</sup>. L'ultimo dei grandi scrittori lerinesi,

<sup>3</sup> Hier., *epist.* 14, 6,2 sg. e 10, 1; Ambr., *hex.* 3, 5,23.

<sup>4</sup> Pall., *h. Laus.* 54, 4 (ed. G.J.M. Bartelink, Milano 1974, p. 248).

<sup>5</sup> Euch., *de laude eremi* 34, 353-359 (ed. S. Pricoco, Catania 1965, p. 68 sg.). Cf. Mt. 7, 24.

<sup>6</sup> Euch., *de laude eremi* 42, 468-471, p. 76.

<sup>7</sup> Vinc. Ler., *comm.* 1, 4-5 (CChL 64, p. 147 sg.).

<sup>8</sup> Eus. Gall., *hom.* 38,4 (CChL 101, p. 440 sg.); 40, 4, p. 479 e 7, p. 482.

Cesario d'Arles, esorta a vivere *in sancto monasterio velut in portu quietis et repausationis quasi in parte aliqua paradisi*<sup>9</sup>.

Sono, com'è evidente, immagini di mera valenza spirituale, nelle quali il porto, la navigazione, il mare, il naufragio sono metafore della salvezza dell'anima, delle tentazioni e del peccato, della perdizione eterna. Ma il monastero non prometteva solo la pace della coscienza. Esso diventava un'istituzione accogliente e rassicurante in questa età di crisi politica e sociale, mentre le regioni al confine cedevano all'urto degli invasori e gli eserciti dell'impero non assicuravano più la tutela dei cittadini, mentre incombeva la destrutturazione dello stato e della società imperiale. Nella vicenda delle invasioni i prezzi più alti furono pagati dalle classi umili, in sangue e miserie, furono pagati in perdita di ruolo e di potere dalle classi alte, ai cui figli i meccanismi politici e amministrativi di un tempo non garantivano più le consuete carriere e le sistemazioni convenienti al loro status. In questa fase la chiesa, e la nuova struttura monastica in particolare, poteva offrire schermi e protezioni agli umili che venivano travolti dalla miseria, dalla violenza, dall'insicurezza della nuova società, poteva proporre nuove opportunità alle energie, al talento, all'esperienza dell'aristocrazia. Il monastero, dunque, come rifugio non solo di poveri e di indifesi, ma anche di ricchi e aristocratici.

I dati sull'estrazione sociale dei monaci sono difficilmente ricavabili dalle antiche vite monastiche, nelle quali l'attribuzione di nobili natali al biografato è un *topos* frequentissimo, derivato dalla tradizione ellenistica del *vir dei*, dalla letteratura martirologica, dalla stessa biografia classica. Restano tuttavia numerose e certe le testimonianze che inducono a ritenere rilevante la partecipazione delle classi alte al primo moto monastico. Non appartengono solo all'età e all'ambiente di Gerolamo gli entusiasmi ascetici degli aristocratici, ma anche dopo, lungo il V secolo, il monachesimo romano continuò a gravitare intorno alle grandi famiglie patrizie. Sono amici di alto lignaggio quelli che troviamo ospitati nel cenobio di Paolino a Nola e a Primuliacum, nella cerchia del suo corrispondente e amico bordolese, Sulpicio Severo. Questi attesta che nella comunità martiniana di Marmoutier *multi nobiles habebantur*<sup>10</sup>; lo stesso dice Possidio, il biografo di Agostino, per il monastero di Ippona<sup>11</sup>; gli asceti occi-

<sup>9</sup> Caes. Ar., *serm.* 234, 1, 28-37 (edd. J. Courreau et A. de Vogüé, II, SCh 398, Paris 1994). Proposta, oltre che qui, nell'omelia precedente (*serm.* 233, 1), la metafora viene più ampiamente ripresa e ulteriormente elaborata nella successiva (*serm.* 235, 1-2): il monastero è il porto della salvezza, ma come anche nel porto più sicuro le navi possono correre pericolo, sicché occorre sempre controllare e ripulire la sentina da ogni infiltrazione, così anche nel monastero il monaco deve stare all'erta e liberarsi dei peccati più lievi.

<sup>10</sup> Sulp. Sev., *vita Martini* 10, 8 (SCh 133, p. 274).

<sup>11</sup> Possid., *vita Augustini* 11, 3 (ed. M. Pellegrino, Alba 1955, p. 74).

dentali che Palladio incontra in Oriente sono patrizi di casato illustre e di opulente fortune come Pammachio, Piniano, le due Melanie, Paola, Asella. Molto spesso questi aristocratici divenuti monaci ricompaiono, fuori dai conventi che li hanno ospitati per anni, insediati sul seggio vescovile di importanti diocesi. Questo chiedevano al monastero di Martino – attesta ancora Sulpicio – le città e le chiese vicine<sup>12</sup>; anche la comunità di Ippona fornì numerosi vescovi alle principali città della Numidia<sup>13</sup>. Divenuti da monaci vescovi, i membri delle famiglie aristocratiche rientrano nella società e nella vita pubblica, investiti di una dignità che da tempo è stata riconosciuta come un servizio civile e di un potere che si fa sempre più vasto e importante.

L'esempio più vistoso in questo senso è quello del cenobio di Lérins, che i benedettini della settecentesca *Histoire de la France* giudicarono «une pépinière d'évêques» per avere dato lungo il V secolo una buona dozzina di vescovi alle più importanti diocesi della Gallia centro-meridionale. Nell'arco di settant'anni, tra il 428 e il 500, tre lerinesi – Onorato, Ilario e Cesario – occuparono il seggio episcopale di Arles, il centro maggiore della *Gallia Provincia*, cresciuto a rango e funzioni metropolitane e diventato, dopo la caduta di Treviri, la capitale del mondo gallo-romano; altri furono chiamati alle chiese di Lione, Ginevra, Troyes, Riez. Di quasi tutti sono provate l'origine aristocratica e la provenienza da terre diverse, anche lontane. Per questa ragione il cenobio lerinese è sembrato configurarsi, più di ogni altra comunità monastica antica, come un monastero-rifugio, il «Flüchtlingskloster» – per usare l'espressione adoperata da Friedrich Prinz – dell'aristocrazia gallica in fuga davanti agli invasori<sup>14</sup>.

Quando Eucherio scriveva la pagina che abbiamo ricordato all'inizio, i Germani avevano rotto da più di venti anni il *limes* sul Reno. Qualche anno dopo, probabilmente proveniente da terre lontane e dopo avere peregrinato per il Mediterraneo, Onorato era approdato con alcuni compagni all'isolotto provenzale. Due decenni dopo l'eremo era diventato un *ingens coenobium*<sup>15</sup>. Tra i suoi

---

<sup>12</sup> Sulp. Sev., *vita Martini* 10, 9, p. 74: *Quae enim esset ciuitas aut ecclesia quae non sibi de Martini monasterio cuperet sacerdotem?*

<sup>13</sup> Vd. sopra, nota 11.

<sup>14</sup> Fr. Prinz, *Frühes Mönchtum im Frankenreich. Kultur und Gesellschaft in Gallien, den Rheinlanden und Bayern am Beispiel der monastischen Entwicklung (4. bis 8. Jahrh.)*, München 1965, pp. 45-58. Prinz intitola il primo paragrafo del capitolo dedicato a Lérins e alla sua influenza sul monachesimo del Reno «Lerinum als Flüchtlingskloster der nordgallischen Aristokratie».

<sup>15</sup> Cassian., *conl.* 11, *praef.* 1 (CSEL 13, p. 311, 8: [*Honoratus*] *ingenti fratrum coenobio praesidens*). Sulla storia di Lérins e le sue fonti ci sia lecito rimandare a S. Pricoco, *L'isola dei santi. Il cenobio di Lerino e le origini del monachesimo gallico*, Roma 1978, specialm. pp. 27-73.

primi abitanti molti furono personaggi di grande nome e di alta estrazione sociale; quasi tutti provenivano da regioni fuori della Provenza; alcuni da regioni lontane, anche dal settentrione. Ancora quasi un secolo più tardi Ennodio rileverà l'origine composita della popolazione lerinese come un tratto tipico di quel cenobio<sup>16</sup>. Forse questo non basta per ricollegare l'origine di Lérins all'emigrazione dal Nord di alti funzionari, ufficiali, proprietari spinti alla fuga dall'irruzione dei barbari<sup>17</sup>, ma la presenza di numerosi asceti di alta condizione, l'immagine che inequivocabilmente le fonti danno di Lérins come di una comunità in continua crescita, arricchita e avvivata dall'arrivo periodico di personaggi notevoli, l'assetto organizzato e stabile che questi seppero assicurare al nascente cenobio, le posizioni di rilievo che essi si guadagnarono nella cultura e nella chiesa inducono a guardare all'asceterio provenzale come a un caso sicuro di comunità la cui prima storia si legghi alla crisi della nobiltà gallo-romana nel V secolo.

Del resto la funzione di asilo ha accompagnato sin dall'origine l'istituzione monastica. L'*anachoresis*, la fuga dalla città nella *chora*, fu un vasto fenomeno sociale, di carattere preminentemente politico-amministrativo prima ancora che religioso. Nell'Egitto copto o nella Siria la *chora* fu il rifugio degli anacoreti cristiani, ma anche di debitori insolventi, di curiali inadempienti, di fuorusciti ricercati dalla giustizia, di perseguitati politici e di altri ancora. Gli sbarramenti che le prime regole monastiche, a cominciare da quella pacomiana, oppongono all'ingresso nel cenobio e le prove che esse impongono ai postulanti non sono sempre rigidi e scoraggianti, ma provano ugualmente che non era la vocazione ascetica l'unica motivazione di quanti chiedevano l'accesso e che nel cenobio si cercava anche riparo e asilo. Nell'Occidente barbarico, quanto più si fece difficile e rischiosa la convivenza sociale, tanto più i monasteri rischiarono di diventare il rifugio di emarginati, fuggiaschi, miserabili. Nel capitolo 58 della Regola di san Benedetto e nelle norme che vi sono previste sull'ammissione dei postulanti l'accresciuta cautela del legislatore è corrispettiva alle diffuse condizioni di miseria e insicurezza create dal lungo e rovinoso conflitto goto-bizantino. Sia Benedetto che la sua fonte, il Maestro, non rendono più difficili i riti e le condizioni per l'ammissione rispetto alle regole più antiche; le prove di tolleranza e di umiltà richieste da Pacomio al postulante in attesa fuori del monastero erano più spettacolari; più aspre erano quelle previste dalla Regola dei quattro Padri. Ma il

---

<sup>16</sup> Ennod., *vita Antonii*, CSEL 6,1 sg.: ... *illam dominici gregis legionem... uariatam gentibus*. Anche Antonio, il santo asceta celebrato da Ennodio, viene da lontano, dalla città di Valeria, nella Pannonia, *circa Danubii fluminis ripas*.

<sup>17</sup> Per una discussione di questa tesi, dovuta nella sua forma più ampia e motivata a Fr. Prinz (vd. nota 14), si veda Pricoco, *L'isola dei santi*, cit., pp. 70-72.

Maestro e Benedetto moltiplicano le riserve per verificare se il postulante *reuera Deum quaerit*, accrescono le messe in guardia sulla radicalità dei mutamenti di vita richiesti dalla condizione monastica e sulla loro irreversibilità<sup>18</sup>. Né manca di significato il fatto che la rappresentazione del monastero come rifugio spirituale, diffusamente presente, come abbiamo visto, nell'antica letteratura monastica, non compaia mai nelle regole e vi siano assenti o rari anche termini frequenti da tempo nel lessico monastico e ormai semanticamente depotenziati, come *secedo*, *secessus*, *fuga*, *fugere*, *defuga*, *secretum* e simili<sup>19</sup>. Il legislatore non pensa mai al monastero come alternativa imposta dalle difficoltà esterne, lo concepisce solo in positivo, come una istituzione deputata a fini specifici e come tale lo organizza.

Come nella Gallia del V secolo Lérins, del quale bacino di raccolta furono, almeno in parte, le regioni nelle quali andavano dilagando i barbari, nell'Italia del VI secolo non pochi monasteri svolsero funzioni di asilo per gli indigeni oppressi dalla guerra o per i profughi da altri paesi. Non è facile dire quanto possa rientrare nella storia dell'istituzione monastica, già all'inizio del V secolo, la vicenda delle illustri famiglie romane che cercarono rifugio in Sicilia di fronte ai Goti di Alarico, tra il 408 e il 410. Racconta Palladio che Melania Seniore catechizzò e condusse a vita monastica in Sicilia, ἡγάγεον ἐπὶ τὸν μονήρη βίον, la nuora Albina, la nipote Melania Iuniore, il marito di lei, Piniano, e il loro figlio Publicola<sup>20</sup>. Loro ospite, nei pressi di Messina, sullo stretto, fu Rufino, che in un suo scritto ricorda di essere stato spettatore della distruzione di Reggio incendiata dai Goti<sup>21</sup>. Ma questi passi, e altri della *Vita Melaniae Iunioris*, non consentono di determinare quanto di specificamente monastico vi fosse in queste vicende o se non si trattasse semplicemente di quel *secessus in villam* che apparteneva al costume degli aristocratici del tempo, proprietari di ville e latifondi sparsi in tutte le regioni dell'impero.

Con la storia monastica della Sicilia e della Sardegna, invece, si intrecciano sicuramente le vicende dei profughi dall'Africa vandala, vittime della persecuzione ariana di Trasamondo. La *Vita Fulgentii* di Ferrando racconta di un vesco-

<sup>18</sup> Cf. *RB* 58; *RM* 87.

<sup>19</sup> Nella Regola benedettina manca del tutto il vocabolario della fuga e della separazione; *fugere* è usato con il significato di evitare, sfuggire a qualcosa (alle pene dell'inferno, alla superbia, all'oblio: cf. *RB* pr. 42; 4,69; 7,10); l'avverbio *secrete* (non c'è il sostantivo) significa «in disparte, in privato» (cf. 23,2 *ammoneatur s.*; 27,3 *s. consolentur fratrem*; 52,4 *secretius orare*). Nella Seconda Regola dei Padri *secedere* è usato nel significato di «uscire fuori, allontanarsi» (durante il servizio divino: cf. *2RP* 32 e 35).

<sup>20</sup> Pallad., *hist. Laus*. 54, 4-6; 61,7.

<sup>21</sup> Ruf., *Prologus in Omelias Origenis super Numeros*, (ed. L. Doutrelau, Sch 415, Paris 1996, pp. 18-20).



vo Rufiniano, che, «sottraendosi con la fuga alla violenza della persecuzione, aveva lasciato per mare la Bizacena e dimorava in una piccolissima isola vicino alla Sicilia, dove conduceva una edificante vita monacale»<sup>22</sup>. Fulgenzio, vescovo di Ruspe nella Bizacena, riparò con altri membri del clero cattolico in Sardegna e visse alcuni anni, fino alla morte di Trasamondo nel 523, in un monastero presso Cagliari, facendone un centro attivo di dibattito teologico e di là intessendo rapporti con le maggiori personalità culturali del suo tempo. Fra i suoi corrispondenti fu Eugippio, abate di quel monastero presso Napoli, il *Castrum Lucullanum*, nel quale trovò asilo un gruppo di profughi dal Norico, scacciati dalla violenza barbarica, e dove ebbero sepoltura, dopo lungo errare per l'Italia, le spoglie di s. Severino. Eugippio è un personaggio da riguadagnare sempre meglio all'antica storia monastica italiana ed europea. Oltre che una silloge di escerti di Agostino e una Vita di s. Severino del Norico, egli compose una regola *mixta*, nella quale accolse testi della *Regula Augustini* ed estratti da Basilio, dal Maestro, da Pacomio, da Cassiano, dalla Regola dei quattro Padri: come dire, le voci dei più autorevoli e gloriosi contesti monastici – l'Africa di Agostino, l'Egitto pacomiano, l'Oriente di Basilio, la Gallia di Cassiano e delle Regole dei Padri – che Eugippio seleziona e raccoglie con un senso della tradizione non diverso dai grandi legislatori del suo secolo, il Maestro e Benedetto<sup>23</sup>. E prima di Benedetto egli appare privilegiare, tra i testi selezionati, il Maestro e Agostino e così proporre quel temperamento – tra severità egiziana e unanimismo agostiniano, tra concezione verticale e orizzontale della comunità cenobitica – che sarà al centro della legislazione benedettina e ne assicurerà la fortuna nei secoli.

Anche del *Vivarium* è stato supposto che sia nato come rifugio di romani o ravennati di alto rango, che avrebbero accompagnato in esilio Cassiodoro, quando fu esautorato da ogni ufficio e allontanato dalla corte ostrogota. Questa tesi è stata proposta per spiegare la latinità del monastero di Squillace, in opposizione alle tesi di quanti hanno fatto del *Vivarium* una comunità di grecofoni. L'ipotesi non è necessaria, poiché, se è vero che nel Sud dell'Italia il greco rimase a lungo, come lingua parlata, sino al pieno svolgersi delle parlate moderne, esso – come

---

<sup>22</sup> Vita Fulgentii 8. La traduzione è di A. Isola: Ps.-Ferrando di Cartagine, *Vita di san Fulgenzio*, Roma 1987. Pervenuta anonima nei molti manoscritti che ce l'hanno tramandata, la *Vita Fulgentii* è stata attribuita nel XVII secolo al discepolo Ferrando. L'attribuzione è stata accolta generalmente, non unanimemente.

<sup>23</sup> Tramandata anonima dal celebre *Parisinus Latinus* 12634, la regola-centone è stata rivendicata definitivamente a Eugippio da A. de Vogüé, *La Règle d'Eugippe retrouvée?*, «Revue d'Ascétique et de mystique» 47, 1971, pp. 233-266; Id., *Quelques observations nouvelles sur la Règle d'Eugippe*, «Benedictina» 22, 1975, pp. 31-41; Eugippi *Regula*, edd. F. Villegas et A. de Vogüé, CSEL 87, Vindobonae 1976, pp. VII-XVII.

mostra l'esempio della Sicilia – non costituì una coltre indifferenziata e uniforme, ma convisse con il latino. I monaci di Squillace furono di lingua e cultura latina e niente consente di affermare che provenissero da zone non calabre. Né è lecito fare del caso di Cassiodoro, della sua vicenda di patrizio prima coinvolto nei programmi di governo della monarchia gota poi esiliato in un remoto monastero, il facile paradigma della crisi dell'aristocrazia italica nell'età romano-barbarica. Come hanno mostrato gli studi recenti, non resiste alla verifica critica il tradizionale schema tripartito della biografia cassiodorea, dalla milizia politica alla conversione ascetico-religiosa e, infine, al ritiro nel chiostro. Il *Vivarium* fu fondato parecchi anni dopo l'allontanamento dalla corte, né Cassiodoro pare averne mai fatto la sua sola e definitiva residenza<sup>24</sup>. Ciò non toglie che anche la comunità di Squillace, come altre del suo tempo, abbia potuto costituire un punto di riferimento, e anche di raccolta, se non di esiliati storicamente identificabili, come talvolta si è preteso, di profughi di vario tipo, di uomini stanchi del secolo, soverchiati dalle difficoltà della società, minacciati dalle violenze o dall'insicurezza dei tempi, attratti, come da un rifugio di pace, da questo monastero di fondazione signorile, sovvenzionato da un patrizio di grande censo, aperto agli studi e al lavoro intellettuale.

L'antica villa di Lucullo, sul promontorio di Miseno, era diventata fortezza negli anni delle incursioni dei Vandali; nel 476 vi era stato mandato in esilio l'ultimo imperatore di Roma, il figlio di Oreste, Romolo Augustolo, al quale Odoacre risparmiò la vita «impietosito della sua giovane età»<sup>25</sup>. Le fonti – Procopio, l'Anonimo Valesiano, Giordane – non dicono perché il vincitore avesse scelto per il deposto imperatore il *castrum* campano, ma non è improbabile che in esso, ancor prima che vi si installassero Eugippio e i profughi dal Norico, vi avessero avuto luogo insediamenti di tipo monastico. E se così fosse, il soggiorno di Romolo Augustolo al *Lucullanum* sarebbe un esempio clamoroso di quel costume – destinato ad ampia e duratura diffusione – per il quale il mona-

---

<sup>24</sup> È merito di A. Van de Vyver (*Cassiodore et son oeuvre*, «Speculum» 6, 1931, pp. 244-292) e di A. Momigliano (*Gli Anicii e la storiografia latina del VI sec. d.C.*, «RAL» 11, 1956, pp. 279-297, ora in *Secondo contributo alla storia degli studi classici*, Roma 1960, pp. 231-253, spec. 245 sgg.; *Cassiodoro*, in *Diz. Biogr. It.*, vol. 21, Roma 1978, pp. 444-504) avere recuperato entro la biografia cassiodorea gli anni oscuri del soggiorno a Costantinopoli, avere mostrato quanto quegli anni furono fitti di impegni politici e secolari, nonché di iniziative culturali che non rientrano nello schema della conversione seguita all'allontanamento dalla corte, avere datato la fondazione del *Vivarium* tra il 555 e il 560, dopo la Prammatica Sanzione.

<sup>25</sup> Iord., *Romana* 344 sg. (MGH Auct. ant. 5,1, p. 44,19-20): [Odoacer] ... *Augustulum imperatorem de regno evulsum in Lucullanum Campaniae castello exilii poena damnavit*. Così anche Anon. Val. 38 (ed. J. Moreau, Teubner, Berlin 1961).

stero diventava luogo di relegazione, asilo e insieme prigionia. Precedenti di questo tipo, che farebbero della villa lucullana un luogo religioso e santificato agli occhi degli abitanti della regione, spiegherebbero meglio anche l'iniziativa di una nobile dama del posto, che si adoperò per dare degna sepoltura nella villa alle spoglie di un grande e celebre santo come Severino, trasportate *multo honore* dal Norico in Italia<sup>26</sup>.

La pratica delle relegazioni monastiche è di tutti i tempi. Luogo di monacazioni forzate o di vera e propria cattività, il monastero si è trovato con frequenza ad accogliere sovrani deposti, dignitari di corte esautorati, vescovi estromessi e a fornire un'opportuna soluzione di compromesso politico, se la morte o il carcere risultavano pene eccessive o rischiose nel caso di personaggi in qualche modo tutelati dalla loro notorietà o accompagnati dal favore popolare. A partire dalla stessa Clotilde, moglie di Clodoveo, i sovrani merovingi dispensarono con larghezza prebende e privilegi ai monasteri; non di rado se ne servirono per relegarvi avversari scomodi o familiari ribelli. Anche dietro la vicenda di Radegonda, moglie ripudiata di Clotario, sembra celarsi un'oscura storia di esilio monastico. Venanzio Fortunato, che le dedicò una celebre Vita e ne fece la protagonista quasi disumana di feroci prove penitenziali, racconta che la sovrana era stata costretta alle nozze infrangendo un proposito monastico sempre coltivato e che alla fine il re stesso non aveva potuto opporsi alla volontà della regina di ritirarsi nel convento della Santa Croce a Poitiers<sup>27</sup>. Ma la storia del matrimonio di Radegonda cela un dramma politico, oltre che domestico, nel quale l'allontanamento della regina segue all'uccisione del suo giovane fratello e non può non essere interpretato nel quadro fosco e sanguinoso della storia di Clotario. L'approccio di Fortunato, che celebra in Radegonda una straordinaria vicenda di

---

<sup>26</sup> L'episodio conclude la *Vita s. Severini* di Eugipio, che racconta come la *illustris femina Barbaria*, avendo appreso che le spoglie del Santo non avevano ancora ricevuto sepoltura, costruì a sue spese una ricca tomba nel castello lucullano e ve le fece tumulare, con grande pompa, con il concorso delle autorità ecclesiastiche e del papa stesso e con la partecipazione massiccia e reverente della popolazione. Vd. Eug., *Vita s. Severini* 46, 1-2 (MGH *Script. rer. Germ.*, ed. Th. Mommsen, Berolini 1898, p. 30): *Igitur illustris femina Barbaria beatum Severinum, quem fama vel litteris cum suo quondam iugali optime noverat, devotione religiosa venerata est. Quae post obitum eius audiens corpusculum sancti in Italiam multo honore perductum et usque ad illud tempus terrae nullatenus commendatum venerabilem presbyterum nostrum Marcianum, sed et cunctam congregationem litteris frequentibus invitavit. Tunc S. Gelasii, sedis romanae pontificis, auctoritate et neapolitano populo exsequiis reverentibus occurrente in castello Lucullano per manus S. Victoris episcopi in mausoleo, quod praedicta femina condidit, collocatum est.*

<sup>27</sup> Ven. Fort., *Vita s. Radegundis*. Pubblicata da B. Krusch, MGH AA IV 2, Berolini 1885, pp. 38-49, la Vita è stata ripubblicata, con nuova prefazione e assieme all'altra biografia scritta dalla monaca Baudonivia, in MGH, *Scr. rer. Mer.*, II, pp. 364-395.

santità ascetica e ne tace con prudenza i momenti pubblici e i risvolti politici, è manifestamente riduttivo. Altre letture del personaggio erano possibili e furono fatte, come in un'altra *Vita*, scritta alcuni anni più tardi da Baudonivia, monaca del convento di Santa Croce, nella quale al ruolo pubblico di Radegonda, sia a corte che nel chiostro, viene dato ben altro rilievo.

Il monastero fu anche luogo di relegazione o espiazione per ecclesiastici. Ne dà testimonianza, probabilmente per primo nell'Occidente, lo spagnolo Bachiario, vissuto a cavallo tra IV e V secolo<sup>28</sup>. Autore di un opuscolo *De fide*, databile sicuramente dopo il concilio di Saragozza del 380, forse anche dopo quello di Toledo del 400, Bachiario scrisse anche, in anni non precisabili ma certamente non lontani dalla redazione del *De fide*, un *De reparatione lapsi* sul caso di un ecclesiastico macchiatosi di una grave colpa e perciò messo al bando dalla comunità ecclesiastica<sup>29</sup>. L'opuscolo è inviato a un diacono *Ianuarius*; del peccatore, *lapsus*, non si fa il nome, ma si precisa che anch'egli è un diacono<sup>30</sup>. Il peccato – *sceleratum impudicumque coniugium*, cioè una prolungata relazione con una donna consacrata a Dio<sup>31</sup> – è particolarmente grave, ma né il peccatore deve mai disperare del perdono divino, né è lecito – è detto con quell'incalzare di metafore e immagini, tutte intese di citazioni o echi biblici, che costituisce il carattere più vistoso della scrittura di Bachiario – non porgere rimedio alla parte piagata del corpo, negare soccorso al fratello percosso dal nemico, rifiutare sepoltura al soldato caduto nello scontro<sup>32</sup>: fuori metafora, non è lecito spregiare un confratello che ha peccato, lasciarlo nella colpa, emarginarlo dalla comunità. Altra deve essere la soluzione. Il colpevole sia invitato alla penitenza e questa consista nella relegazione in «un luogo remoto e solitario», «nel sepolcro di un luogo remoto, dove egli dimori turbato dalla vergogna del suo peccato,

<sup>28</sup> Cf. A. de Vogüé, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité*, I, Paris 1991, p. 198 sg.

<sup>29</sup> A Bachiario sono rivendicabili anche le lettere ritrovate dal Morin e tramandate sotto il nome di Gerolamo, delle quali è particolarmente importante la seconda per i suoi risvolti monastici (riprodotta in PLS 1, 1038-1044).

<sup>30</sup> Bach., *de reparatione lapsi* 4 (PL 20, 1039C-1040A): *Et tu ex tribu Levi es [...]. Levita est et iste qui cecidit*.

<sup>31</sup> Ibid., 18 (col. 1053C)

<sup>32</sup> Ibid., 1-2 (coll. 1037B-1038A). L'opuscolo, costruito con un continuo ricorso alla Sacra Scrittura, citata testualmente o parafrasata, si divide in due parti. Nella prima (§§ 1-11) l'autore invita alla comprensione cristiana verso il peccatore, colpevole di un delitto ahimé frequente e comune persino ai grandi personaggi della Bibbia. Nella seconda (§§ 12-23) il peccatore è esortato a pentirsi profondamente senza tuttavia disperare della bontà e clemenza di Dio (e senza pensare – sembra questo il nocciolo realistico della lunga *adhortatio* – a nozze riparatrici).

straziato dal verme della sua coscienza», «nella piccola e modesta cella di un monastero»<sup>33</sup>. Un monastero sia, dunque, il suo carcere e nelle sue tenebre ritrovi la luce perduta, in esso torni a salire per quella scala di Giacobbe dalla quale è caduto, si conservi e si ritempri per ascendere a quel gradino dal quale è precipitato<sup>34</sup>, mortificando il corpo che ha peccato con le prove quotidiane dell'ascetica monastica, domandolo con i digiuni e i morsi del cilicio<sup>35</sup>. La decisione operativa sulla relegazione spetta al vescovo<sup>36</sup>; la sua durata sarà quella del tempo necessario perché si perda il ricordo del peccato commesso<sup>37</sup>.

L'esistenza e diffusione di una prassi che relegava nei conventi i chierici *lapsi* è attestata dalla *Regula quattuor Patrum*, la più antica del gruppo di testi designati come «Regole dei santi Padri» e probabilmente la prima ad essere stata redatta nell'Occidente latino dopo le brevi regole nate nell'Africa di Agostino<sup>38</sup>. Nel capitolo che regola i rapporti della comunità con altri monasteri e con il clero è riconfermata la riluttanza con la quale le antiche comunità monastiche si aprivano ai chierici. Essi saranno ricevuti con rispetto, come si conviene a chi amministra i servizi dell'altare, ma la loro presenza sarà temporanea: si farà eccezione solo per gli ecclesiastici che siano stati trovati rei di colpe e ai quali la dimora nel monastero sia stata imposta come strumento di umiliazione ed espiazione: «A nessun chierico sia consentito abitare nel monastero, se non a coloro che sono stati indotti a umiliarsi da una caduta nel peccato (*lapsus peccati*) e se si tratta di un ferito che debba guarire nel monastero con la medicina dell'u-

---

<sup>33</sup> Ibid. 7 (col. 1043C): *Valde enim debet secretus et solitarius locus mortuo in peccatis homini praeparari, ubi nihil capiatur amplius, quam medicus et cadaver*; 11 (col. 1047B): *ipse autem intra sepulcrum secreti sui, confusus peccati pudore contineat se; ibi conscientiae suae verme laceretur, qui totas in eo putredine peccatorum consumat, donec nullum ex se fetorem famae turpis emittat*; 15 (col. 1052A): *cellula monasterii parva vel modica*.

<sup>34</sup> Ibid. 16 (col. 1054AB): *Ingredere monasterii tui carcerem; et tenebras solitudinis quibus ad lucem perditam revoceris, exquire. [...] Scalam illam Iacob unde lapsus es, dum velis ascendere... donec venias ad illum gradum unde cecidisti, fortiter te serva atque custodi*.

<sup>35</sup> Ibid. 16 (col. 1053B): *...damna inimicam tuam corporis speciem, per quam aut ipse deceptus es, aut alios decepisti. Horreant exinanita membra ieiunio, et cilicium...pro tegmine habere consuescas; ut cum attactu eius atque asperitate compungeris, semper peccatorum tuorum stimulos recorderis*.

<sup>36</sup> Ibid. 9 (col. 1045C): *assignare stabulario* (riferimento a Luca 10, 30), *hoc est beato episcopo*; cf. anche 17 (col. 1055B).

<sup>37</sup> Ibid. 11 (col. 1047B), citato alla nota 33.

<sup>38</sup> Del complesso *dossier* tramandatoci come *Regula sancti Augustini* due brevi testi, l'*Ordo monasterii* e il *Praeceptum*, si ritengono composti – il primo da Alipio, vescovo di Tagaste, il secondo dallo stesso Agostino – fra il 395 e il 397: cf. L. Verheijen, *La Règle de Saint Augustin*, Paris 1967, I, 148-52; 417-437.

miltà»<sup>39</sup>. Se, come è stato autorevolmente sostenuto, la *Regula quattuor Patrum* fu composta nei primi anni del V secolo, in una data prossima al 410, alla fondazione del cenobio di Lérins, dal fondatore stesso, Onorato<sup>40</sup>, è molto interessante constatare che in un'area monastica fortemente evoluta come quella provenzale e in una data così alta, nel delicato e complesso rapporto con la gerarchia ecclesiastica<sup>41</sup> fosse contemplata questa funzione del monastero come luogo di relegazione per ecclesiastici colpevoli e fosse considerata una prassi così abituale da essere inserita in una normativa rapida ed essenziale qual è quella della nostra *Regula*. Più tardi e ripetutamente sui chierici *lapsi*, relegati in convento per penitenza, si pronunceranno numerosi concili gallici: Epaone (a. 517), Marsiglia (533), Orléans (538), Narbonne (589) e Auxerre (692-696).

La storia ecclesiastica registra anche episodi di personaggi celebri, scontratisi col potere politico o coinvolti nelle lotte tra le chiese, che pagarono la sconfitta con la relegazione forzata in convento. Tra le ultime vicende dell'occupazione visigotica della Provenza si iscrive il caso del bretone Fausto, abate per molti anni del cenobio di Lérins e poi vescovo di Riez. Nella primavera del 475 era stato uno dei vescovi provenzali che avevano negoziato la pace con il re Eurico, ma quando questi ruppe gli accordi e occupò la regione provenzale, nel 476 o l'anno seguente, Fausto venne cacciato dalla sua diocesi e costretto all'esilio. In una lettera inviata a un amico, Magno Felice, Fausto attesta di trovarsi relegato,

---

<sup>39</sup> RIVP 4, 18-19 (*La Regola di san Benedetto e le Regole dei Padri*. Introd., trad., testo critico e comm. di S. Pricoco, Milano 1995, p. 20): *Nullò permittatur clerico in monasterio habitare, nisi eis tantum quos lapsus peccati ad humilitatem deduxit et est vulneratus, ut in monasterio humilitatis medicina sanetur*. La RIVP è costituita da quattro capitoli (un quinto capitolo è stato aggiunto in una redazione più lunga) o discorsi, attribuiti a quattro diversi autori (indicati con i nomi fittizi di quattro celebri asceti orientali), ma di fatto organicamente connessi e unitari sotto l'aspetto stilistico. Il quarto discorso si presenta come un'appendice, che non è da escludere sia stata aggiunta in una successiva redazione per completare le norme sull'ospitalità.

<sup>40</sup> È la tesi di A. de Vogüé, che dopo un gran numero di studi preparatori ha raccolto i risultati delle sue ricerche nella Introduzione generale e nelle Introduzioni premesse alle singole regole nell'edizione critica curata per le «Sources chrétiennes» (Paris 1982, nrr. 297-298).

<sup>41</sup> Non è superfluo ricordare che proprio il cenobio lerinese fu al centro, alcuni anni più tardi, di un aspro scontro con i vescovi della Provenza in difesa della propria autonomia. La vertenza fu esaminata da un concilio convocato, intorno al 450, dal vescovo di Arles e si concluse con il riconoscimento dei diritti dell'abate e la sua indipendenza dal vescovo in fatto di amministrazione: al vescovo (il metropolita di Fréjus) restava il diritto di nominare i preti del cenobio e di somministrare la cresima, all'abate quello di reggere la comunità (*congregatio laica*). Del terzo concilio di Arles restano due documenti, la lettera di convocazione e il deliberato conclusivo: cf. *Concilia Galliae a. 314-a. 518*, ed. Ch. Munier, CChL 148.

dopo dolorose traversie, in un luogo remoto<sup>42</sup>; da un'altra lettera, al vescovo di Limoges, Ruricio, il luogo della relegazione appare essere stato un monastero<sup>43</sup>.

Anche i dibattiti dottrinali, quando si tradussero, come spesso avvenne nella chiesa postcostantiniana, in scontri violenti tra le chiese, si conclusero con l'esilio degli sconfitti e più volte fu un monastero ad accogliere il teologo ribelle, bollato di menzogna e blasfemia. Forse finì i suoi giorni in un convento dell'Egitto Pelagio, quando, dopo essere stato bandito da Roma, fu espulso anche dalla Palestina e condannato ancora una volta da un sinodo tenuto ad Antiochia<sup>44</sup>. Alla morte di Teodosio II, nel 450, i vescovi deposti in seguito alle decisioni del «latrocinio» efesino e allontanati in oscuri monasteri di province lontane, furono reinsediati nei loro seggi; fu invece Eutiche, l'anno prima trionfatore a Efeso, a finire i suoi giorni in una prigionie claustrale. Destino più tragico ebbe Nestorio, vescovo di Costantinopoli e sostenitore accanito delle due nature di Cristo. Condannato come «nuovo Giuda» dal primo concilio di Efeso, nel 431, fu deposto e dapprima rimandato in un monastero di Antiochia, poi fu spostato più lontano, nell'interno dell'Egitto, dove – come ha scritto Gibbon in una pagina memorabile – «magistrati, soldati e monaci tormentarono devotamente il nemico di Cristo e di Cirillo»<sup>45</sup>. Accadeva così che nell'eremo monastico, tante volte celebrato come prefigurazione del paradiso sulla terra, dispensatore di pace e di gioie ineffabili dopo i travagli del secolo, si consumasse il dramma di molti che si credevano e proclamavano portatori di nuove verità e chiudevano invece i propri giorni nella sconfitta e nella disperazione.

---

<sup>42</sup> Fausti Reiensis *Opera*, ed. A. Engelbrecht, CSEL 21, Vindobonae 1891, pp. 195-200: la lettera a Magno Felice è numerata con il nr. 6. Nell'edizione di B. Krusch (MGH AA VIII, Berolini 1887, pp. 282-284, la lettera ha il nr. 16).

<sup>43</sup> Faust. Reiensis, *epist.* 9 (p. 211, 6-13): *in secreto religionis congruo et tranquillissimo in silentio constituti...* In un'altra lettera a Ruricio (*epist.* 12, p. 218,16) Fausto attesta di essere ritornato in patria.

<sup>44</sup> Vd. K. Baus in *Storia della Chiesa*, ed. H. Jedin, tr. it., vol. II, *L'epoca dei concili*, Milano 1980<sup>2</sup>, p.187.

<sup>45</sup> E. Gibbon, *Storia della decadenza e caduta dell'Impero Romano*, tr. it., Torino 1967, p. 1824 sg.





GAETANO PUGLISI

«INQUINAMENTUM» OTTICO, ACUSTICO, SPIRITUALE  
NEL «DE SPECTACULIS» DI TERTULLIANO

1. Nella letteratura classica greca e latina i giochi e gli spettacoli cruenti, importati a Roma dalla vicina Etruria o dalla lontana Lydia, hanno radicate origini religiose<sup>1</sup>. Tra II e III secolo Roma, capitale e centro del mondo antico che si specchia nel Mediterraneo, rappresenta l'Olimpo vivente ed immaginario, sede insieme del *pantheon* e delle istituzioni ancorché dimora degli dèi e dei *daemones*, inesauribile fonte di idolatria – *ludorum omnium mater* (Ps. Cypr. spect. 4). Da P. Nigidio Figulo (†45 a.C.) ad Isidoro di Siviglia (570-636) gli splendori e le miserie di *Roma Aeterna*, viepiù rimarcate dalla patristica dopo il trasferimento della capitale a Costantinopoli (326-336)<sup>2</sup>, si misurano anche attraverso la serrata polemica tra le scuole di pensiero pagane ed il pensiero giudaico-cristiano: scontri ed incontri tra filosofie, dottrine ed istituzioni trovano luogo sia nello stretto ambito del dibattito tra intellettuali ed operatori culturali sia tra le chiese schierate su specifiche questioni dottrinali sia presso i luoghi deputati all'espletamento di attività sociali, politiche, religiose, amministrative e, non ultime, ludiche. *Sacra, artes, ludi, spectacula, voluptates, munera, agones, ioci, theoriae*,

---

<sup>1</sup> Si vd., in generale: H.F. Soveri, *De ludorum memoria praecipue Tertullianea capita selecta*. Helsingfors 1912; A. Piganiol, *Recherches sur les jeux romains*, Strasbourg 1923; L. Polverini (*et alii*), *Ludi*, in: E. De Ruggiero, *DEAR IV*, 1946-1985, pp. 2005-2145; G. Ville, *La gladiature en Occident des origines à la mort de Domitien*, Roma 1981; J.H. Humphrey, *Roman Circuses. Arenas for Chariot Racing*, London 1986; D. Manciola, *Giochi e spettacoli*, Roma 1987; C. Vismara, *Il supplizio come spettacolo*, Roma 1990; A. Koenig-I.Koenig, *Der römischen Festkalender der Republik. Feste, Organisationen und Priesterschaften*, Stuttgart 1991; M.G. Mosci Sassi, *Il linguaggio gladiatorio*, Bologna 1992; Th. Wiedemann, *Emperors and Gladiators*, New York 1992.

<sup>2</sup> G. Dagron, *Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451*, Paris 1974. Si vd., inoltre: F. Paschoud, *Roma Aeterna. Études sur le patriotisme romain dans l'Occident latin à l'époque des invasions*, Roma 1967; R. Bianchi Bandinelli, *Roma. L'arte romana nel centro del potere dalle origini alla fine del II sec. d.C.*, Milano 1976<sup>2</sup>; Ch. Pietri, *Roma Christiana. Recherches sur l'Église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte (311-440)*, I-II, Roma 1976.

*blasphemiae, evergesiae*, contribuiscono a mobilitare il corpo sociale e ad orientarne comportamenti e suffragi. Cerimonie sacre e finzioni sceniche sono amministrate da apparati collegiati. Autorità pubbliche ed alti sacerdoti coi rispettivi uffici e cleri ne curano le *disciplinae* e ne tutelano i codici. Gli spettatori, attratti dai cerimoniali, sono invitati o precettati con bandi, programmi, calendari che ne reclamizzano e ne coartano la successione. Il capitolo più accattivante concerne le elargizioni, le liberalità, le promesse di doni sotto specie di quote alimentari (frumento, vino, olio, carne, vesti) o in denaro e gratuiti banchetti. Edizioni e generose offerte, apparentemente disinteressate o più direttamente coinvolgenti l'universo dei bisogni materiali ed esistenziali, sanciscono il patto sociale tra le munifiche autorità centrali e locali, gli istituti religiosi ed il popolo degli spettatori, a loro volta selezionati in *amicitiae, collegia, corpora, factiones, vicinae*, decurie, centurie, *partes* e gruppi di diversa entità e collocazione, entro cui ciascuno affiliato riveste un ruolo, una funzione, un compito coerenti con la condizione, l'estrazione ed il potenziale sociali<sup>3</sup>. Il *pantheon* romano – ricco di divinità primigenie, latinizzato, etruschizzato, grecizzato, sincretizzato – più volte, a partire dall'introduzione del culto di Cibele (204 a.C.) dall'Asia Minore (Frigia) nonché dei culti misterici, orfico-pitagorici, dionisiaci, isiaci, elio-solari, vacilla sotto i progetti di geniali riformatori, quali ad esempio gli Scipioni, i Giulii Claudii, Costantino. Il tradizionalismo politico e religioso si arrocca sul Campidoglio: e verso il tempio di Giove guardano gli apparati e i movimenti, che attorno a ciascuno si articolano<sup>4</sup>. Utili informazioni al riguardo riceviamo dal *De diis* di Nigidio Figulo, dalle *Rerum divinarum antiquitates* e dalle *Imagines* di M. Terenzio Varrone Reatino (116-27 a.C.), dal *Carmen fratum Arvalium*, dal «*De spectaculis*» (Reifferscheid 1860, 257 sgg., 322 sgg.; Taillardat 1967, 64 sgg., estratti bizantini) di G. Sventonio Tranquillo (40-121), dallo «*Spectaculorum liber*» di M. Valerio Marziale (40-103 c.) nonché dal *De spectaculis* di Q. Settimio Fiorente Tertulliano (160-240 c.), dal *De spectaculis* dello Pseudo-Cipriano (III sec.) – attribuito ora a Novaziano (metà del III sec.)

---

<sup>3</sup> Si vd.: J.-P. Waltzing, *Étude historique sur les corporations professionnelles chez les Romains*, I-IV, Bruxelles 1895-1900; L. Harmand, *Le patronage sur les collectivités publiques*, Paris 1957; G. Clemente, *Il patronato nei collegia dell'impero romano*, «SCO» 21, 1972, pp. 142-229; A. Cameron, *Circus Factions. Blues and Greens at Rome and Byzantium*, Oxford 1976. Sulle liberalità e sulle *largitates*, si vd.: D. Van Berchem, *Les distributions de blé et d'argent à la plèbe romaine sous l'Empire*, Genève 1939; P. Veyne, *Le pain et le cirque. Sociologie historique d'un pluralisme politique*, Paris 1976; C.H. Weber, *Panem et Circenses. Massenunterhaltung des Politik im antiken Rom*, Düsseldorf 1983.

<sup>4</sup> Si consultino, innanzitutto: G. Wissowa, *Religion und Kultur der Römer*, München 1912; F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris 1929.

o a Tascio Cecilio Cipriano (200-258), vescovo di Cartagine – variamente conservati e ripresi da autori tardi, dall'anonimo *Contra Vettium* (Cod. Paris. Lat. 8084 o *Carmen contra Paganos*, fine del IV sec.) o da Isidoro vescovo di Siviglia nelle *Etymologiae*. Contro i massacri circensi e trionfali si levano molte voci di dissenso intellettuale. Pagani e padri della chiesa – accomunati parimente nelle grandi repressioni ed oppressioni dei poteri forti ed autoritari – contestano apertamente le istituzioni e il principe sfidandone la maestà, il senato ed i pontefici con motivate – quanto spesso impotenti – accuse di sacrilegio, empietà, idolatria, abuso di potere ed ambito, omicidio, strage quindi rapacità, ferocia, furore, terrore, profanazione di coscienze e perdizione. Repressioni, crocifissioni e persecuzioni – a partire dalla rivolta servile di Spartaco (73 a.C.) ai massacri di Nerone (64 d.C.) fino a Decio (250-251) e Diocleziano (303-304) – sono impresse nella memoria storica e costituiscono nel III sec. materia di forte resistenza e di dissenso ideologico nei confronti del pragmatico tradizionalismo religioso pagano e, in particolare, di quelle istituzioni che riforniscono l'imperatore e la corte di codici, misteri, discipline, formule ed apparati di potere assoluto.

2. Tra Settimio Severo (193-211) e Valeriano (253-260) l'Africa Proconsolare è attraversata da reiterate ribellioni e persecuzioni, che, pure circoscritte entro l'ambito religioso, sono espressione e sintomo di tensioni legate, più complessivamente, alla diversità e disparità tra le varie entità etno-culturali ed alla articolazione dei processi di trasformazione in atto<sup>5</sup>. Il presidio militare consistente nelle due legioni previste tende a fissare strutture sedentarie in fitte reti di postazioni e fortificazioni strategiche. La flotta annonaria «commodiana» assicura da Cartagine i rifornimenti di olio e frumento – in specie, nella misura dei 2/3 del canone, rilevato dal frumento egiziano, allorquando l'annona africana è dirottata verso la nuova capitale Costantinopoli<sup>6</sup>. Gli edifici privati e pubblici, come attesta la diffusione delle decorazioni musive, si arricchiscono di nuove maestranze. La città si completa di edifici termali sempre più capienti, fori, basiliche operando nei vecchi edifici restauri ed ampliamenti conformi alla crescita

---

<sup>5</sup> M. Mazza, *Lotte sociali e restaurazione autoritaria nel III secolo*, Roma-Bari 1973, spec. III-IV; Id., *Da Pertinace all'avvento di Settimio Severo. La grande crisi degli anni 193-197*, in: *Storia della società italiana*, III, Milano 1996, pp. 189-209; Id., *Un uomo forte al potere: il regno di Settimio Severo, 211-260*; Id., *La dinastia severiana: da Caracalla a Severo Alessandro*, 261-317.

<sup>6</sup> *HA Comm.* 17, 7. Si vd., inoltre: L. De Salvo, *Economia privata e pubblici servizi nell'impero romano. I «Corpora Naviculariorum»*, Messina 1992, p. 79 sgg., p. 412 sgg.; Cl. Panella, *Le merci*, in: *Storia di Roma*, III, 2, Torino 1993, p. 624 sgg.

globale della provincia. Anche il porto viene ingrandito, mentre il volume dei traffici e dei commerci è regolamentato da pedaggi e dazi (*quattuor publica Africana*)<sup>7</sup>, da società ed imprenditori, da operatori e funzionari obbedienti a varie burocrazie e giurisdizioni. Le campagne si popolano di un nuovo colonato e il latifondo (prediale privato, senatorio, imperiale) si avvale di un nuovo regime delle terre agricole caratterizzato dallo sfruttamento specialistico secondo norme previste, ad esempio, dalla coltura «manciana», dall'enfiteusi, dalla conduzione in concessione (patronato, *res privata*). Gli imprenditori italici diretti a Cartagine possono avvalersi degli scali disseminati lungo le coste orientali della Sicilia: gli investimenti nella provincia sono incoraggiati dai ridotti costi di produzione e di commercializzazione delle derrate e delle merci, malgrado i naufragi ed i pirati ne intacchino sensibilmente le rese<sup>8</sup>. Se un armatore con appena cinque navi onerarie, come Trimalchione, può vantare un guadagno di 10.000.000 di sesterzi in un solo carico, si comprende come sia possibile – grazie anche alle garanzie ed alle assicurazioni promosse da Claudio nel 42 – che liberti e cavalieri, sia romani che orientali, preferiscano impegnare risorse e strategie nei rischi del mare. Lungo l'asse Roma-Cartagine si concentrano e scorrono altresì idee, culture, religioni, saperi alimentati da nuovi fermenti ora emergenti sotto specie di rinascenze, ora veicolati da forze sociali ricche di un alternativo patrimonio etico-spirituale. Le persecuzioni di Settimio Severo (202), di Decio (250-251), di Valeriano (257-258) – che prenderà la via della prigionia senza ritorno, catturato dall'imperatore persiano Sapore – porranno in evidenza il nodo gordiano di una crisi globale, che non può essere giustificata solo attraverso la crisi religiosa: troppi nemici «interni» ed «esterni» – come ben vide S. Mazzarino<sup>9</sup> – si addensano non già sui confini a gruviera, bensì dentro l'anima pagana delle istituzioni romane. L'applicazione della giustizia criminale e di misure repressive sotto specie di provvedimenti di ordine pubblico impongono la sollecita ridefinizione della terminologia giuridica, non soltanto in materia criminale. Il lessico giuridico è sottoposto a serrate prove nei tribunali pagani, laddove sono puniti con sentenze capitali i crimini compresi nella lesa maestà, nell'ambito, nel sacrilegio, nell'empietà cui si aggiunge l'apostasia sia nella versione conosciuta come rifiuto del sacrificio alle divinità del *pantheon* sia nella forma

<sup>7</sup> P. Oersted, *Quattuor publica Africae. Custom Duties or Landtax?*, in: *L'Africa Romana*, IX 2, Nuoro 1991, pp. 813-829.

<sup>8</sup> A. Audollent, *Carthage Romaine*, Paris 1901; J. Desanges, «*Actes du Colloque d'histoire et d'archéologie de l'Afrique du Nord: Spectacles, Vie portuaire, Religion*», Avignon 1990; F. Ghedini, *L'Africa Proconsolare*, in: *Storia di Roma*, cit., pp. 309-325; H. Hurst, *Cartagine, la nuova Alessandria*, ivi, pp. 327-337.

<sup>9</sup> S. Mazzarino, *La fine del mondo antico*, Milano, 1995, p. 45 sgg.

contestata – da parte dei giudei e dei cristiani, che si riconoscono sia pure con varie interpretazioni dottrinali nelle Scritture – quale *lapsus*, *peccatum*, *error*. E poiché il reato ideologico – o di fede – rientra tra i crimini passibili di pena capitale, esso interessa i tribunali superiori dell'imperatore e dei prefetti. Le inquisizioni e le istruttorie preliminari restano decentrate per competenza presso le sedi locali in rigoroso rispetto del livello e del grado di ciascuna amministrazione, tenuta alla osservanza della *disciplina*, delle *leges* e degli *iura*. A parte il tribunale militare, munito di propria giurisdizione, e, per taluni aspetti, la sinagoga, la giustizia criminale è amministrata dai magistrati romani eletti a Roma e sorteggiati per le destinazioni, salvo i casi in cui l'imperatore proceda nelle nomine discrezionali di legati o propri agenti che non sempre fa passare attraverso i filtri elettorali dei pubblici comizi.

La *disciplina* etrusca, pertanto, la *disciplina* militare o la *disciplina spectaculorum* rispondono alle norme imposte dai rispettivi statuti, che si riconoscono nel parametro dell'*auctoritas* imperiale. Munito di poteri assoluti l'imperatore non è tenuto a discriminare gli ordini e le discipline; al contrario, sia dal senato tradizionalista e conservatore sia dalle classi povere impegnate o meno nel dissenso e nella lotta sociali muovono idee, fedi e masse sempre più agguerrite sul piano teorico tanto, da emarginare il monarca negli accampamenti militari e nella sempre più angusta ideologia della vittoria. Per quanto l'imperatore tenga a mostrare le armi ed i poteri in ogni angolo della terra, a partire da Vespasiano (69-79) fino a Costantino (305-337) – e, con altre motivazioni, fino alla caduta «silenziosa» (A. Momigliano) – egli è un corpo estraneo eppure opprimente, inaccessibile ed onnipresente, pronto a colpire ovunque e chiunque sia nella persona che nel patrimonio e nello spirito. Dinanzi all'autorità suprema, che si moltiplica all'infinito attraverso innumerevoli agenti inquadrati in corpi interrelati, non solo i poveri ed i bisognosi si trovano gravati da obblighi e sacrifici: l'imperatore «rapace» affonda gli artigli nelle «ricchezze» di chi possieda un qualsiasi censo, a partire dalla prestazione obbligatoria di un lunghissimo servizio di leva in gran parte speso nell'esercizio della guerra e della sopraffazione. La violenza bellica erta ad ideologia della vittoria e del trionfo richiede ai consoli, prima, ai principi ed agli imperatori prove ripetute di credibilità intese a rinnovare gli apparati sacri e le istituzioni preposte al governo ed al consolidamento della sacralità<sup>10</sup>. In tale contesto la *disciplina spectaculorum* assume una importanza decisiva in merito alla duplice saldatura tra tutte le componenti del corpo sociale e tra queste e i corpi separati – imperatore ed esercito, funzionariati e burocrazie –, la cui azione lontana grava sulle case di ciascun cittadino nel bene e nel male

<sup>10</sup> H.S. Versnel, *Triumphus*, Leyden 1970.

di ogni impresa. Un ruolo altrettanto decisivo nella saldatura di quei corpi spetta alle istituzioni religiose; esse impegnano grandi risorse nel rispetto dei calendari festivi, la cui osservanza, di concerto con le autorità ufficiali, mira a colmare i frequenti vuoti di potere determinati dall'estraneità o dalla lontananza di un inaffidabile monarca. Sugli spettacoli dunque si concentra una forte carica ideologica, alimentata da una vieppiù consistente carica sociale innescata da latenti tensioni prodotte da molteplici agenti. I senatori e gli alti sacerdoti pagani sono, per ciò stesso, i primi obiettivi contro cui muovere il dissenso e la contestazione, anche se la repressione si avvale dei presidi militari e delle corti imperiali, contro cui quelli da secoli combattono una parallela, non meno cruenta, guerra. Tra scuole di pensiero ed eresie proliferanti in tutto l'impero nel III secolo, la vigilia del donatismo e dell'arianesimo (in Egitto), la questione africana, si configura sempre più chiaramente come una inarrestabile lievitazione di ribellioni antiromane a sfondo culturale, religioso, sociale, politico.

3. La vita e l'attività letteraria di Tertulliano<sup>11</sup> attraversano le età di Marco Aurelio (161-180), Commodo (180-192), Pertinace (193), Settimio Severo (193-211), Caracalla (211-217), Opellio Macrino (217-218), Elagabalo (218-222), Severo Alessandro (222-235), Massimino il Trace (235-238) e dei Gordiani (238-244), suoi conterranei. Il presbitero Tertulliano, il quale può vantare una solida formazione giuridica<sup>12</sup>, trova nella persecuzione di Settimio Severo ulteriore materia per una offensiva teorica indirizzata contro l'idolatria e le superstizioni pagane, da un lato, e contro gli avversari di altre fedi ispirate al cristianesimo, in testa a tutti Montano<sup>13</sup>. Conversione e persecuzione si pongono ai confini di un percorso intellettuale, che abbraccia campi d'indagine presidiati da intellettuali, che non sempre si riconoscono nella medesima fede: cionondimeno, senza abbandonare la vena polemica – che lo condurrà verso lo scisma –, fissa quale obiettivo prioritario l'attacco dialettico alle istituzioni pagane. Egli muove dalla

---

<sup>11</sup> Per le edd. del *De spectaculis*, si vd.: W. Hartel (Bonn 1871, CSEL III 3, 1-13), A. Boulanger (Paris 1933), J. Büchner (Würzburg 1935), J. Lampaert (Louvain 1943), E. Castorina (Firenze 1961), M. Turcan (Paris 1986), M. Menghi (Milano 1995). Sulle fonti utilizzate da Tertulliano, si vd.: E. Noeldechen, *Die Quellen Tertullians in seinem Buch von den Schauspielen*, Philol. Suppl. 6/2, 1894, 727-766; J.H. Waszink, *Varro, Livy and Tertullian on the History of Dramatic Art*, «Vig. Chr.» 2, 1948, 224-242. Inoltre: J.H. Fredouille, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, Paris 1972; W. Weisman, *Kirche und Schauspiele*, Würzburg 1972.

<sup>12</sup> R. Martini, *Tertulliano giurista e Tertulliano padre della Chiesa*, «St. et Doc. Hist. et Iur.» 41, 1975, pp. 79-124.

<sup>13</sup> P. De Labriolle, *La crise montaniste*, Paris 1933; A. G. Hamman, *La vita quotidiana dei primi cristiani (95-197)*, Milano 1996<sup>2</sup>.

giustizia e dalla sua incontrollabile dispersione fra tribunali e sedi improprie presso cui è calpestata in nome di un'etica, che non sembra avere memoria. Dalle coste e dall'entroterra accorrono alle sue lezioni fedeli e neofiti confusi dai buoni propositi, incapaci di districarsi tra le insidiose maglie delle sottigliezze retoriche e dottrinali. L'esegesi dei testi disponibili dovrà misurarsi con l'uditorio dopo essere passato attraverso un serrato dibattito a molte voci, ingaggiato tra i prelati delle comunità viciniori e la curia romana, leste a decretare scomuniche incrociate e a proporre modelli di comportamento sociale astratti e lontani dalle peculiari realtà etno-culturali e sociali perfino della più prossima comunità concittadina, ch'èppure professa una fede assai simile sul piano dottrinale. Miriadi di comunità si caricano e si spopolano di fedeli ad ogni persecuzione, scisma, eresia: ognuna si dota di propri codici e dottrine, interpretazioni e testi sacri, mentre l'irrigidimento delle repressioni e l'inasprimento delle esecuzioni colpiscono indiscriminatamente quanti, a qualsiasi titolo, osino manifestare sentimenti ostili nei riguardi dell'autorità romana e della maestà imperiale.

Nel 202 il rescritto imperiale, inteso ad inibire ogni forma di proselitismo in favore del cristianesimo, investe la comunità di Cartagine (*HA Sept.* 17,1).

Una precedente persecuzione, nel 197, confusa – come accade in molte città dell'impero – con una sedizione popolare esplosa in seguito all'insediamento di un non gradito proconsole, si era persa tra i disordini da *mob* endemicamente presenti in una società composita che qualifica le sue attività attorno a disparati poli di interesse economico e sociale. Cartagine, sin dal tempo della non scomparsa potenza punica e «cartaginese», resta una fiorente metropoli. Essa riversa nel Mediterraneo una insopita vocazione al dominio marinaro, mentre guarda nel contempo verso un immenso entroterra caratterizzato da uno sconfinato deserto fronteggiato da una ricca e fertile fascia suburbana coperta da fondi, uliveti, latifondi governati da sistemi avanzati di sfruttamento.

Con Alessandria contende il primato urbanistico alla capitale; e, non a caso, con quelle soffre le tensioni prodotte dalle inadeguate risposte istituzionali alle domande avanzate da molteplici bisogni. Il *De spectaculis*, scritto da Tertulliano qualche tempo prima della crisi montanista e della persecuzione di Settimio Severo (202), declina le ragioni storiche ed ideali che legittimano la condanna di tutti gli spettacoli<sup>14</sup>. Il libro, in trenta capitoli, conta una prima sezione (1-14) dedicata all'analisi tipologica ed una seconda alla questione etica. Destinatari, oltre i catecumeni della comunità, sono insieme il più prossimo pubblico cartaginese ed i cittadini della capitale ancora dediti alle pratiche ed alle superstizioni

---

<sup>14</sup> L. Carlsen, *Gli spettacoli gladiatori negli spazi urbani dell'Africa romana. Le loro funzioni politiche, sociali e culturali*, in: *L'Africa Romana*, X 1, Oristano 1992, pp. 139-151.

idolatriche. Gli allievi sono figli di una città che fermenta di interessi, traffici, tensioni oscillanti tra momenti di grande splendore economico e sociale ed altri di profonda crisi, di disagi e di malessere. La progressiva penetrazione del cristianesimo sensibilizza ormai da tempo uomini e donne di ogni strato: le coscienze non possono tacere dinanzi alle ingannevoli apparenze ed alle attrattive offerte da poteri intollerabili, iniqui, contraddittori. *Turbae* rissose ed affamate si riversano dai mercati e dai templi nei luoghi di spettacolo, nelle terme, nel porto, nelle malsane periferie tra negozi, espedienti, clienti a caccia di un'offerta di lavoro o semplicemente di un'elemosina (Cipriano). Il negozio e la truffa segnano i limiti tra l'onestà e l'arte di arrangiarsi senza incorrere nelle catene. Una plebe sordida e tumultuante affida al parassitismo la propria incerta sopravvivenza ed emarginazione. Essa è sempre pronta a cavalcare una sedizione; e questa è quasi sempre repressa nel sangue e nelle epurazioni. In tale quadro i poveri – ma anche i ceti abbienti e ricchi – restano esposti alle rappresaglie incrociate delle autorità minacciate nella *tranquillitas* e delle classi antagoniste che esprimono interessi opposti e divergenti. Di fronte ad un intervento autoritario chi moraleggia sulle cause della crisi o chi temporeggia nell'optare per uno schieramento rischia ugualmente la «perdizione» fisica, spirituale, patrimoniale. Un catecumeno, nel momento in cui si converte e sceglie la sua fede, conosce i suoi nemici e i suoi referenti. Quanti possono permettersi spettacoli mattutini, pomeridiani e persino notturni non sempre possono ostentare un corrispettivo patrimonio morale e materiale. Tra il Colosseo (Anfiteatro Flavio), per la cui inaugurazione nell'80 vengono esibiti in uno solo dei centoventi giorni di festeggiamenti ben 10.000 gladiatori ad un pubblico entusiasta di oltre 50.000 spettatori, il circo di Cartagine capace di oltre 40.000 spettatori<sup>15</sup> o l'anfiteatro di Pompei – le cui esibizioni Nerone inibisce nel 59 per dieci anni in seguito al ripetersi di sanguinose risse tra opposte tifoserie<sup>16</sup> – i comportamenti delle plebi urbane impegnano i servizi d'ordine in operazioni dispendiose e non meno gravose di vere e proprie guerriglie. Ammiano Marcellino (fine del IV sec.) ne denuncia la persistenza con cruda cronaca. In tale contesto la moltiplicazione di feste, spettacoli, *voluptates*, edizioni e prestazioni evergetiche ad ogni occasione è funzionale al mantenimento dell'ordine pubblico ed alla compattezza del corpo sociale, i cui strati e le cui diversità andranno pianificati in una omologa sudditanza.

*Le spectaculorum voluptates* pertanto sono fonte di *saeculares errores* (Tert.,

<sup>15</sup> J. H. Humphrey, *Roman Circuses*, cit., p. 296 sgg., p. 303.

<sup>16</sup> Tac., *ann.* 14, 17, 1-2 (G. Puglisi, *Il gioco e la crudeltà nel «Satyricon» di Petronio*, in: *Studi in ricordo di Rosario Contarino*, «Sic. Gymn.» 48/1-2, 1995, pp. 381-408.



*spect.* 1,1): i servi di Dio, *testificati et confessi*, dovranno rifuggire dalla *vis voluptatum* generatrice di *ignorantia*, *corruptio*, *dissimulatio* (1, 2) nonché di *dementia* e *insania*, come più tardi integreranno il vescovo Cipriano e il contemporaneo Novaziano. Contro le fallaci *opiniones* dei pagani (*ethnici*) promettenti vacue *blanditiae* e fuorvianti *argumentationes* i cristiani dovranno opporre la forza dirompente della nuova *religio*, di un nuovo patto sociale non più relegato *in animo et conscientia*, ma sprigionante *extrinsecus* attraverso occhi ed orecchie sensibilizzate dalla memoria storica, dagli esempi, dalle immagini e dalle parole della nuova fede nel *Deus verus* (1, 3). I *solacia* promessi dai rituali pagani vanno riqualificati come *scelera*. E va sfatato in via prioritaria il diffuso convincimento – ufficializzato da Marco Aurelio (11, 3) –, secondo cui i cristiani, aspiranti al martirio o semplicemente condannati per reati di fede, disprezzino a tal punto la vita da meritare l'infamante definizione di *expeditum mortis-genus* (1, 5). Se si ostinano a disertare gli spettacoli (*obstationem [...] erudiri*), essi intendono *abdicare* da un «regno terreno» che non offre alcuna possibilità di redenzione. Al contrario, apprezzano la vita fino a desiderare ardentemente *propter Deum mori* (1, 6). L'impianto teorico e taluni spunti del proemio – ripresi da Cipriano e dallo Pseudo-Cipriano fino ad Arnobio e ad Orosio – ispireranno il *De errore profanarum religionum* di Firmico Materno e l'anonimo *Contra Vettium*, che chiude alla fine del IV sec. una lunga stagione di massacri circensi editi sotto specie di spettacoli e pompe trionfali<sup>17</sup>. Tertulliano ripartisce la materia in alcune rubriche: *origines*; diffusione (*incunabula in saeculo*); *tituli* e denominazioni (*nomina*); *apparatus* con annesse *superstitiones*; *loca* e patronati (*praesides*); *artes* e *auctores* (4, 3-4). Circa l'origine dei *ludi*, egli si avvale di informazioni attinte dalla letteratura pagana (5, 1 *de instrumentis ethncialium litterarum*) privilegiando quanti (*multi*) hanno scritto *commentarii*<sup>18</sup>. L'origine

<sup>17</sup> Oltre H. S. Versnel (cit.), si vd.: C. Barini, *Triumphalia*, Torino 1952; D. Vera, *La polemica contro l'abuso imperiale del trionfo: rapporti fra ideologia, economia e propaganda nel basso impero*, «RSA» 10, 1980, pp. 89-132; M. McCormick, *Eternal Victory*, Cambridge 1986.

<sup>18</sup> Tert., *spect.* 5 (Timeo, Calpurnio Pisone, Varrone, Livio, Sventonio, Stesicoro [9, 27]). Sin dall'età regia penetrano a Roma giochi e spettacoli inediti provenienti da varie aree e civiltà mediterranee, in particolare dalla Lidia e dall'Etruria. *Megalesia* in onore di Cibele, Giochi Apollinari, Ceriali, Nettunali, Saturnali, Laziali, *Floralia* occupano il calendario e spesso *in commune celebrantur* (ivi 6, 2). Altri giochi traggono origine da ricorrenze, *de natalibus et sollemnibus regum* (*Augustalia*, *Neronia* ...). Si cf.: L. Polverini (cit.). Tutti traggono pretesto di culto (*superstitio*) da *publicae prosperitates* e da *municipales festae*. I giochi funebri, celebrati nella sfera domestica e privata, prevedono la lettura del testamento (*privatorum memoriis legatariae editiones parentant*), a norma di un antico istituto (6, 3) che distingue i giochi *sacri* dai *funebres* e prevede dediche *diis nationum et mortuis*. Un suggestivo esempio è offerto nella finzione descritta da Petronio (*sat.* 71) a proposito dei funerali di Trimalchione.

comune degli spettacoli comporta *tituli* uniformi: i culti e le relative cerimonie festive derivano *de communibus causis* (7, 1). Per conseguenza, essi vantano analoghi *apparatus*: tutti traggono origine *de reatu generali*, ovvero dall'idolatria. Apparati e pompe sono accompagnati dalla esibizione degli strumenti: *de simulacrum serie*; *de imaginum agmine*; *de curribus*; *de tensis*; *de armamaxis*; *de sedibus*; *de coronis*; *de exuviis* (7, 2: statue, ritratti di progenitori, carri, fercoli, carrozze coperte, troni, corone, spoglie sacre ed eventuali «pezzi» sacri derivanti da bottini di guerra). *Sacra*, *sacrificia*, *collegia*, *sacerdotia*, *officia* sono distribuiti per competenza: lo schema istituzionale è ampiamente collaudato a Roma<sup>19</sup> ed il modello è fedelmente riprodotto in scala presso le città italiche e provinciali dotate di uffici religiosi e di luoghi per gli spettacoli. E, se Roma ospita gli Dèi responsabili dell'idolatria, «madre di tutti i giochi», essa è anche la sede *in qua daemoniorum conventus consedit*. Nelle province e nelle città dotate di modeste risorse finanziarie l'idolatria governa parimente i calendari festivi e le relative pompe. *Ambitio* poi e *frugalitas*<sup>20</sup>, arrivismo ed esibizionismo alimentano la *pompa circi* di qualunque borsa<sup>21</sup>; salvo subirne la concorrenza sulla base della maggiore offerta nelle pubbliche aste che ne assegnano l'edizione. Anche chi può vantare l'esposizione di *pauca simulacra* e di un albo povero di figure eminenti investe somme considerevoli, eludendo i limiti imposti dalle tariffe suntuarie a rischio di sconfessare le ambiziose promesse – come più volte accade a Cesare. Gli spettacoli dunque sono appannaggio di chi dispone di illimitate risorse finanziarie: oltre l'edizione, di fatto egli impiega sostanziosi capitali nelle distribuzioni e nei benefici aggiuntivi che, viceversa, non sono vincolati da alcun tariffario. Persino entro le pareti domestiche dei *potentiores* o presso le lussuose *villae* residenziali del suburbio o delle tenute in provincia i ricchi romani, in nome delle tradizioni, organizzano spettacoli in miniatura ad imitazione delle *pompa* romane. Emblematico è il caso della *villa* del Casale (Piazza Armerina), i cui mosaici raffigurano scene circensi di ispirazione a metà africana ed a metà romana: un auriga, di nome *Bonufatius* è ricordato sulla soglia del peristilio aver vinto ben otto corone (S. Mazzarino)<sup>22</sup>.

<sup>19</sup> S. Mazzarino, *Antico, tardoantico ed èra costantiniana*, I, Città di Castello 1974, e spec.: III-VI, IX, XI, XVII-XIX.

<sup>20</sup> «Frugi» e «Dives» sono soprannominati i ricchissimi Licini Crassi ed alcuni loro imparentati Calpurni Pisoni (uno dei quali troviamo tra le fonti di Tertulliano, *supra*). *Frugi* desidera essere Caligola e *frugalissimus* il liberto «delicato» (G. Puglisi, cit., p. 383 sg., p. 402 sgg.).

<sup>21</sup> Sulle tariffe circensi e sulle leggi suntuarie: G. Puglisi, *Inventario della Casa di Trimalchione: la dedica di Cinnamus e un programma elettorale*, Le Forme e la Storia, 5-8 1984-1987, p. 32 sgg..

<sup>22</sup> S. Mazzarino, *L'impero romano*, Roma-Bari 1973, p. 502 sgg. e p. 646. E nt. 44.

Cittadini anche modesti e di umile estrazione contano tra la suppellettile domestica un carrello per le vivande da servire a cena<sup>23</sup>: esso funge da *ferculum* nelle simulazioni, che un attento padre di famiglia non manca di ripetere tra pochi intimi la vigilia di una ben più sontuosa e pretenziosa cerimonia pubblica. Egli si allena, chiamando con gli stessi termini i singoli strumenti dell'apparato e dell'*instrumentum*, a partire dal *plaustrum* di Giove<sup>24</sup> o delle Vestali alla *mappa*/tovagliolo, che gli ricorda, quando smette di sbandierare l'inizio della corsa in veste di *starter*, ben altri usi. L'idolatria pertanto *instructa* in forme sia pure umili (*modice*) o miserabili (*sordide*) investe la sfera e l'ideologia della ricchezza materiale (*locuples, divitiae*): non solo l'accumulo e l'arricchimento, ma l'ostentazione (*splendida*) stessa va dunque ascritta al *census criminis*<sup>25</sup>.

4. Per Tertulliano (*spect.* 5-6) gli edifici ed i luoghi adibiti a spettacoli e giochi sono da annoverare tra i centri istituzionali attrezzati per la produzione di *errores e peccata*<sup>26</sup>. Il circo consacrato al dio Sole ne rappresenta bene la serie. Il tempio al centro reca alla sommità la statua del dio (8. 1). Il culto si riconosce attraverso l'*habitus loci* ed i relativi *ornamenta*, non già attraverso le tesi di presunti dottori, i quali sosterrebbero, ad esempio, che l'origine del circo sia da ascrivere ad una Circe sacerdotessa e maga del padre Sole o che i Dioscuri, Castore e Polluce, siano nati da un uovo o che Giove trasformista sia capace di indossare piume onde simulare un cigno; oppure che la verità risieda nei miti, nelle leggende, nelle «storie» sacre, nelle superstizioni e nelle credenze popolari, materia di perdizione profusa dai *daemones* inferi. Gli abbellimenti architettonici ne evidenziano gli errori: delfini di marmo zampillano all'indirizzo di Nettuno; colonne a forma di Seie simboleggiano le *sementationes*; altre a forma di Messie le *messes*; ed altre ancora, le Tutuline, le *tutelaefructuum* (8, 3-4). Sotto i colonnati gli altari dedicati alle divinità Grandi, Potenti, Valenti giungono dalla Samotracia. La precisa autopsia di Tertulliano non trascura di registrare ulteriori particolari, che ne dimostrano la frequenza assidua. La *obelisci enormitas* del dio Sole sottolinea la preminenza del culto e, secondo quanto sostiene Ermatele, la *prostitutio* (5). L'epigrafe (*scriptura*) alla base ne illustra la provenienza e il

<sup>23</sup> La cena di Trimalchione è scandita da una serie di portate offerte ai commensali su vassoi trasportati «in processione» da un «fercolo»: Petr. sat. 35 e sgg..

<sup>24</sup> Tert., *spect.* 7,5. Il *plaustrum* è la carrozza coperta della regina madre, della Vestale Massima, del prefetto urbano.

<sup>25</sup> G. Puglisi, *Giustizia criminale e persecuzioni antieretiche*, «Sic. Gymn.» 43/1-2, 1990, p. 91 sgg..

<sup>26</sup> M. Simon-A. Benoit, *Le Judaïsme et le Christianisme antique*, Paris 1968, p. 163 sgg., p. 291 sgg..

*census*: il costo e la qualifica quale *de Aegypto superstitio*. Il *concilium* dei demoni – ovvero, il senato romano – mostra di ardere (*frigebat*) per la *Mater magna* posta a tutela (*praesidet*) del fossato (*euripo*). Il dio Conso è collocato *apud metas* (*Murcias*), laddove si trova anche il tempio dedicato alla dea dell'amore, Murcia. Altri *nomina immunda* popolano il circo e, poichè non vige alcun divieto (*praescriptio*), i *loci* consacrati alle divinità e frequentati dagli spettatori promanano *inquinamentum* (7-8), contagio o danno di quanti, pure tenendosene discosti, sono a conoscenza dei programmi spettacolari e sono a contatto coi loro apparati. I cristiani sono tenuti dunque a disertare sia il *loci negotium* che (*vel*) l'*officium*<sup>27</sup>. Senza assumere estreme posizioni iconoclastiche, sarà loro sufficiente comportarsi come a casa propria: non indosseranno le vesti rituali dei *sacrificatores* e degli *adoratores* né quelle cerimoniali degli *spectatores* – norma che Svetonio conosce bene – riconoscibili attraverso i colori sociali di appartenenza (9-10). Idoli e dediche di quei luoghi *non contaminant per se*; ma la presenza stessa e la partecipazione emotiva producono il letale inquinamento delle coscienze (*de contaminatis*), poichè esso coinvolge la sfera dei sentimenti e dei valori etico-spirituali su cui si fondano le dottrine e le discipline dei cristiani.

5. In merito alle tecniche ed alla tipologia degli spettacoli (*de artificio*) l'equitazione (*res equestris*: ivi 9) offre ulteriori spunti. I liberi esercizi *de dorso*, praticati secondo un *communis usus* che non costituisce reato (*reus non*), sono forzati (*coactus*) per esigenze di spettacolo *ad ludos*: un atto di forza imposto dalle autorità centrali ne affida le competenze *ad daemoniorum officia* (9, 1). L'ippica e le corse sono legate ai culti di Castore e Polluce, Nettuno, Sole (quadrighi), Luna (bighe)<sup>28</sup>, Quirino (=Romolo). I mitici inventori di giochi e carri – Erittonio, Trochilo di Argo – hanno sostituito ai fantini un tempo nudi gli aurighi vestiti dei *colores idolatriae*<sup>29</sup>. Anche le rappresentazioni sceniche, assimilate,

<sup>27</sup> Nel riconoscere che *plateae et forum et balneae et stabula et ipsae domus* sono pieni ed arredati di simulacri, Tertulliano ammonisce che bisogna distinguere tra *saeculi crimina* e *saeculum* (8, 10); vanno disertati i crimini, non già l'arco esistenziale della propria vita.

<sup>28</sup> Circa l'incollatura del giogo per l'attacco del carro circense (*de iugo*), Virgilio (*georg.* 3, 113 sgg.) ne attribuisce l'invenzione al mitico Erittonio, nato da Vulcano e Minerva (Tert., *spect.* 9,4): è probabile che l'informazione gli sia giunta da Sventonio, *pontifex Volcanalis*, il quale ha scritto due opere in greco rispettivamente sui giochi dei greci e dei romani (G. Puglisi, *Spettacoli e giochi circensi a Roma. Svetonio e i dodici Cesari*, pross. pubbl.). Tuttavia gli informatori greci di Tertulliano sostengono che l'inventore (*auctor*) del *currus* sia Trochilo d'Argo, il quale dedica l'opera a Giunone. A Roma esibisce per primo la quadriga Romolo-Quirino, *inter idola conscriptus* (Plin., *nat.* 15, 120).

<sup>29</sup> Tert., *spect.* 9,5-6. A. Cameron (cit.). In origine sono utilizzati il bianco (*albus*) e il rosso (*russeus*) simbolizzanti l'inverno con la neve e l'estate. Più tardi le crescenti *voluptates* e

conservano nell'origine e nei titoli sia la *ludorum appellatio* che la identica *administratio* (10, 1). Gli *apparatus* sono *consortes*<sup>30</sup>. Ma neppure i censori sono capaci di frenare la corsa agli spettacoli ed ai loro eccessi<sup>31</sup>. Dietro la facciata religiosa della devozione a Venere o Libero – *daemonia conspirata*, assimilabili a serpenti velenosi ricoperti di spire avvolgenti *et coniurata* – si celano piuttosto le pratiche dell'*ebrietas* e della *libido*, del vino e del sesso – ovvero: il culto di Bacco, Murcia, Venere, Flora – condannati tra le *incontinentiae*. Anche le autorità pagane e le istituzioni preposte alla tutela dell'ordine pubblico si preoccupano dei *mores* e dei *modus* atti a reprimere eccessi, trasgressioni, prescrizioni e licenze presenti in tutti i campi della vita quotidiana; meno che in quello relativo agli spettacoli. La sperequazione ingenera disparità pressoché incontrollabili, ormai sfuggenti ad ogni misura di tolleranza e di contenimento. *Artes* di tali specie, unitamente al canto, al mimo, alla musica strumentale, alla recitazione possono vantare tra i rispettivi fedeli/schiavi (*mancipes*) svariati «Apollì» o «Muse», «Minerve» e «Mercuri» ripartibili secondo inediti parametri sociali, l'appartenenza o la competenza, in base a *voce et modis et organis et litteris* (9). E si tratta certamente di un preteso ordine sociale, che sconvolge i parametri istituzionali fissati ancora una volta dalla censura. Anche gli apparati degli agoni

---

*superstitiones* inducono i romani a *consacrare* il colore rosso a Marte, per ricordare il sangue versato in guerra, il bianco agli Zefiri, quindi il verde (*prasinus*) alla Terra Madre e alla primavera (*verno*), il blu (*venetus*) al cielo, al mare, all'autunno (9,5). Neppure i colori, *species* di idolatria, possono essere dissociati e risparmiati dalla *damnatio*, in quanto contribuiscono a diffondere il contagio, l'inquinamento delle coscienze, la *profanatio* degli *elementa mundialia* (ivi, 6).

<sup>30</sup> Tert., *spect.* 10,2 sgg.. A partire dalla *scaena* la distribuzione di *templa* e di *arae* sottolinea la *infelicitas turis et sanguinis*. Cerimoniali e sacrifici sono annunciati da assordanti suoni di *tibiae* e *tubae*. *Inquinatissimi arbitri*, nelle vesti di giudici supremi simulano riti funebri frammisti a cerimonie sacre (*funera et sacra*). Il sommo sacerdote guida il corteo, quale *dissignator* ed *haruspex*. La purificazione (*lustratio*) dei singoli luoghi libera dai *vitia* e rende, ad esempio, il teatro un *sacrarium Veneris* o il Circo Massimo un tempio di Cibele; al contrario, le *licentiae* permanenti, legate ai culti di Venere e Flora (*Floralia*), rendono i medesimi impuri per la presenza della prostituzione (*infra*).

<sup>31</sup> Tert., *spect.* 10,4. I *moribus consulentes*, nel provvedere al contenimento delle *lasciviae*, un tempo abbattevano persino un teatro appena inaugurato in nome della *censura morum*. Pompeo a stento salva il teatro da poco dedicato, facendo ricorso ad un fortunato espediente. Anziché incidere nell'iscrizione «*theatrum*», preferisce «*Veneris templum*»: Suet. *Claud.* 21,1; Plin. *nat.* 8,20; Gell. 10,1,7. In questo modo *delusit* la *disciplina morum* strumentalizzando gli apparati della *superstitio* (Tert., *ivi*, 5-6). Il teatro di Venere è anche la dimora di Libero-Bacco: prostituzione ed alcoolismo pertanto rendono ogni spettacolo un'occasione di *damnatio*. I giochi dionisiaci (*Liberalia*, *Dionysia*) sono altresì caratterizzati da *gestu et corporis flexu mollitia* (8), da danze e movenze dissolute e per *sexum* e per *flexum*.

circensi sono diretta promanazione *de ludorum propinquitate* (11), *instituti* a loro volta tra i giochi sacri o funebri intitolati alle divinità delle *nationes* – nell'accezione di Tacito (*Germania*) – o ai morti<sup>32</sup>. *In stadio* vengono analogamente editi giochi identici a quelli qualificati come *sollemnitates* circensi: entrambi infatti sono luoghi sacri o consacrati allo stesso titolo di un tempio, in quanto vi si possono celebrare cerimonie religiose attinenti. Le *artes* dunque (*Musicae, Minervales, Apollinares, Martiales*), distinte o meno *per duellum* o *per tubam*, sono classificate e professate *pro collegio*. Una specifica disciplina distingue le *gymnicae artes*<sup>33</sup> preposte all'addestramento degli allievi nell'età scolare, precedente l'esercizio del tirocinio e delle armi o delle carriere. La frequenza presso una scuola platonica, neoplatonica, stoica o l'iniziazione ai misteri di Eleusi (di Dioniso, Libero, Bacco) prevedono o presuppongono una adeguata istruzione nelle *artes liberales* secondo tecniche e specializzazioni atte ad assicurare ad un allievo l'esercizio di una carriera, di una funzione pubblica, di un sacerdozio, di una carica militare in qualunque momento sia chiamato. E a maggior ragione dovrà essere ferrato nelle arti il principe all'atto di assumere la porpora – come ancora sostiene la *Historia Augusta* sulla scorta di un modello disegnato da Svetonio –, anche se troppi redivivi, non soltanto nella letteratura apocalittica, evocano un Caligola, un Nerone, un Domiziano, un Commodo.

6. Il capitolo relativo ai giochi gladiatori (*munera*) ed ai sacrifici umani (12; e vd.: 19 e 23) centra la questione morale nel cuore del suo universo concettuale, pertanto nell'insieme di definizioni e di competenze istituzionali vacillanti tra la sfera della sacralità e la sfera della giustizia. Nell'immaginario collettivo l'*officium* è di gran lunga il più gradito, proprio perché ricco di sorprese e di contraddizioni. Gli antichi (*veteres*), nel rispetto delle celebrazioni funerarie, intendono onorare la memoria dei propri defunti col sacrificio di vittime umane. Una mite *atrocitas* (12, 1 *humanior*) sembra mitigare il dolore con un supremo gesto di pietà. Ma le esibizioni circensi, a partire dall'età giulio-claudia<sup>34</sup>, raggiungono dimensioni di veri e propri massacri, autorizzati e patrocinati dalle massime autorità. Propiziarsi le *animae* dei defunti induce i parenti ad immolare ai Mani schiavi e miserabili senza nome (2 *captivos vel mali status servos mercati in exequiis*) comprati presso i macabri «mercati per esequie funebri» o catturati. Pure in nome della pietà, anche i *veteres* osservanti sogliono *adumbrare*, simulare, l'empietà e la ferocia dietro i veli delle *voluptates*. Accanto alle buone inten-

<sup>32</sup> Tert., *spect.* 11, 1-2.

<sup>33</sup> Tert., *spect.* 11, 3-4.

<sup>34</sup> G. Puglisi, *Il gioco e la crudeltà*, cit., p. 382 sgg.

zioni, per contro, sorgono scuole specializzate nell'addestramento (*scholae gladiatorum*), nella *eruditio* dei combattenti – molto diversi dai soldati di professione –, esperti nelle arti marziali quanto basti per uccidersi a vicenda (*occidi*). Editori privi di scrupoli li offrono agli spettatori sotto specie di beneficenza, munificenza, elargizione di un bene (*erogabant*). Affiggono in bella mostra la locandina (*edictum*) sul luogo stesso della tumultazione (*apud tumulos*) il giorno fissato per le esequie (*die inferiarum*)<sup>35</sup>. Lenire il dolore per la scomparsa dei cari non giustifica certo gli *homicidia* spettacolari; tanto meno se vincolati da obblighi funeratici versati al collegio in forma di tributo dovuto ad agenti del fisco (*munera*). Il diffuso gradimento verso tali forme di crudeltà istituzionalizzata, attraverso il paravento di una presunta commemorazione dei defunti (*parentatio*), spinge i signori delle *voluptates* fino all'estremo limite umano della ferocia: quella illusoria, secondo cui la *voluptas* può essere appagata con gli strazi prodotti da *belvae* e da *ferae* affamate istigate nelle pubbliche arene contro vittime «sacrificali». Miseri condannati a morte, terrorizzati ed imploranti mentre sono sbranati e divorati tra fetide masse informi di brandelli ed umori, lordure e clamori assordanti, manifestazioni di fanatismo e di parossismo collettivo non possono appartenere ad alcuna religione. Il sacrificio culminante nella *dissipatio* delle membra appartiene ai *daemones* infernali, ai quali compete lo strazio dei *damnati* arpionati e trascinati con aguzzi uncini in una eterna espiazione senza speranza. Trasferito dunque *ab honoribus* dei defunti alle *voluptates* ed agli *spectacula*, questo atroce e selvaggio *genus editionis* è paradossalmente disciplinato dalle competenti *quaesturae* nonché da *magistratus*, *sacerdotia*, *flaminia* che, al contrario, dovrebbero perseguire quanti lo praticino. Ne consegue che le carriere e le dignità delle cariche pubbliche e sacerdotali sono strettamente legate alla definizione giuridica, ancorché etica, di crimine e di giustizia criminale.

7. Prima ancora di affrontare la questione religiosa dell'idolatria è giocoforza necessario rimuovere le contraddizioni più vistose che ne oscurano i significati. Senza una prima rimozione un qualunque ufficio o una qualunque carica (*administratio*) – pure esercitati in nome e nel rispetto della relativa *institutio* – sottono imperdonabili *maculae*, da cui promanano «inquinamenti», *pollutiones*, *profanationes*, contagi, «*sclera*», *causae* (12, 4-5) che non possono promettere eventuali emendamenti. Tra gli strumenti degli apparati, costituenti la *pompa diaboli*, sono da inserire: *purpurae*, *fascies*, *vittae*, *coronae*, *contiones*, *edicta*, non esclusi – a strage consumata – i pasti avanzati dal giorno precedente (*pultes*

<sup>35</sup> L. Vidman, *Inferiae und Iustitium*, «Klio» 53, 1971, pp. 209-212.

*pridianae*). Il cerimoniale è onorato dalla presenza delle autorità cittadine, daché non è spettacolo degno della *pompa* quello miserabile e di ultimo rango qualificato dall'assenza di persone di riguardo, appunto *sine invitatione daemonum*. Non è difficile constatare come l'anfiteatro sia consacrato a divinità assai più numerose di quelle presenti in Campidoglio. Pertanto l'astensione (*abstinentia*) da ogni manifestazione di idolatria dovrà muovere dalla generale diserzione di templi e monumenti, altari ed effigi, sacrifici e culti aviti, cene e mense (*de sacrificato et parentato*) – o dalla *cena daemoniorum* (13, 4), insiste Tertulliano – che non consentono di accedere nella comunità cristiana e di prendere parte (*edere*) alla mensa divina (*cena Dei*).

Liberando la gola, il ventre, gli occhi, le orecchie dagli *errores* e dai *vitia* (*peccata, reatus*) capitali (*ab inquinamentis*), è possibile liberare l'anima *ab idolathypis et necrothypis voluptatibus*. Risulterà edificante allora liberare l'umanità confusa da una connessa serie di inquinamenti, connotati da: *pecunia, dignitas* (o *ambitio*), *gloria* (e *fama* militare), *voluptatis concupiscentia* (14, 2). Gli spettacoli scatenano passioni attinenti a questi contesti: *furor, bilis* (o *ira*, in Seneca), *dolor* (15, 2). Ne consegue la *concussio spiritus*, l'alterazione cioè dell'equilibrio (*studium*) interiore e intellettuale; pertanto, una strumentale *aemulatio* delle attività spirituali contemplate dalla *disciplina* cristiana. Un uomo probò e giusto non può restare insensibile (*immobilis animi et sine tacita spiritus passione*: 5) di fronte a fenomeni che non possono lasciare *sine affectu* e *sine casibus*. Il rischio piuttosto è già un *incitamentum*: il *casus* legato al *fatum* – nelle strategie studiate dall'intelletto e dall'animo umano – gioca una virtuale partita, su una immaginaria scacchiera percorsa da un cavallo di nome *Incitatus* – quale il destriero di Caligola<sup>36</sup> – o da una semplice pedina bloccata detta in gergo «*incita*», immobili e pietrificati nell'attesa dell'estremo verdetto. Chi si limita ad assistere senza prendere posizione si rende complice dei criminali esecutori di giochi cruenti. Al cristiano è interdetto il *furor*. Egli si asterrà da ogni forma di violenza. Se il popolo si reca al circo con furore, *tumultuosus*, quasi si tratti di una leva armata (*dilectus, tumultus, motus*), di un arruolamento frettoloso sollecitato da una improvvisa emergenza, accecato da passioni travolgenti (*caecus*) e *concitatus*, preso da scommesse e da frenetici allibratori truffaldini in agguato ad ogni angolo di strada (*de sponsionibus*)<sup>37</sup>, il cristiano dovrà evitare ogni collusione (*pollutiones, profanationes, contagia, inquinamenta*). Se un pretore – o un edile, nella *Cena* di Trimalchione – elude la *censura* o mostra di intervenire con blanda tempestività (*tardus*), ebbene egli non tiene conto della vita di molti

<sup>36</sup> G. Puglisi, *Il gioco e la crudeltà*, cit., p. 383.

<sup>37</sup> Tert., *spect.* 16,1.



innocenti. L'urna volteggia «lentamente» in attesa che l'editore (*praetor*) impassibile (*tardus*) estragga i numeri di partenza indicanti le posizioni migliori. Gli occhi degli astanti si rigirano dentro la medesima urna delle *sortes*. Spettatori interessati all'estrazione (*cum sortibus*) ed aurighi *anxii*<sup>38</sup> restano sospesi *ad signum* (16, 2) in una sorta di *dementia* che non attenuerà il «Via!» (*misit*) dello *starter*. Desti di soprassalto da quella ipnosi da vuoto cerebrale, gli spettatori automatizzati da una meccanica concitazione comunicano vicendevolmente quel che ognuno vede da sè: prova evidente di universale cecità, che non consente di percepire il segnale di partenza abbassato (*missus*) né il drappo sventolare (*mappa*)<sup>39</sup>. Ecco, in quell'istante si spalanca il cielo e dall'alto precipita sull'umanità il diavolo (16, 3). Si corre allora *in furias et animos et discordias*, mentre la volta celeste sprofonda in direzione opposta a quella indicata dai falsi *sacerdotes pacis*.

8. La vena apocalittica di Tertulliano non si arresta nell'analisi dei restanti errori, di cui si macchiano i pagani (*ethnici*) e che appaiono non risparmiare molti cristiani. Tra gli spettacoli reprimendi sono da non sottovalutare: l'*impudicitia*, il *mimus Atellanicus*, la prostituzione. Essi vanno allontanati in primo luogo dal teatro, *privatum consistorium impudicitiae*. Il favore di cui gode il mimo di Atella risiede sulla oscenità (*spurcitia*) che caratterizza le movenze innaturali degli attori (17, 2: *Atellanus gesticulator, quam mimus etiam per mulieres repraesentat*). Un artista di pantomime (*artifex*) si comporta alla stessa stregua di una prostituta, che si offre alla pubblica *libido*. Anch'essa sulla scena: entrambi sono esposti alle brame di ogni età e dignità. Di entrambi è bandito (*praedicatur*) il *locus* e l'«esibizione», il prezzo d'ingresso (*stipes*), il repertorio (*elogium*)<sup>40</sup>; referenze, che meglio albergherebbero *in tenebris et in speluncis* (17, 3). Simili spettacoli sono incoraggiati dallo stesso senato romano. Esso concede più di un giorno l'anno alla vergogna: in occasione della celebrazione dei licenziosi *Floralia*; ma non sollecita certo l'astinenza (4). Coi comportamenti osceni si coniuga la scurrilità dei testi teatrali e delle battute messe in bocca ad attori di infima moralità. Essi non sempre lasciano distinguere tra una scena comica ed una tragica né tra un tavolo da gioco e la pedana del ring: *lusoria* od

<sup>38</sup> E. R. Dodds, *Pagani e cristiani in un'epoca di angoscia. Aspetti dell'esperienza religiosa da Marco Aurelio a Costantino*, Firenze 1970, spec. p. 37 sgg..

<sup>39</sup> G. Puglisi, *Il gioco e la crudeltà*, cit., p. 397.

<sup>40</sup> Negli *edicta aedilium* gli *elogia* segnalano i cittadini esclusi dalle graduatorie di assegnazione degli appalti, qualora non provvisti di adeguate risorse. Analogamente, altri possono restare esclusi dai *testamenta salutariorum*. Trimalchione ne viene depennato in quanto *sine elogio* (Petr., sat. 53 *cum elogio exheredabatur*).

*agonistica scaena* (6), tutto si condensa in un momentaneo gioco in mano ad una volubile sorte. Sia nell'una che negli altri si confondono intrecci e trame tra delitti e passioni ispirate ad azioni realistiche, cruento e lascive, empie e prive di regole morali, di atrocità e viltà ai confini della ragione e della dottrina.

Nessuna *commemoratio* sfugge alle vuote storie della finzione teatrale, priva di reale contesto e di verità *in facto* e *in dicto* (7). Una vicenda umana affidata alla rappresentazione scenica *lusoria* non può che rivelarsi illusoria; come tale, contagia le menti degli spettatori «collusi», sicché essa va «elusa» in quanto «delude» le attese dei cristiani obbedienti alle Scritture ed agli ordinamenti universali di Dio. Anche gli spettacoli da stadio vanno inclusi nelle rappresentazioni indegne: *pugni*, *calces*, *colaphi* investono la *petulantia* delle mani; il saccheggio violento (*espugnatio*) del volto offende l'uomo creato ad immagine di Dio. Al cristiano pertanto non procureranno diletto le corse (*cursus*; e le carriere), i lanci (*iaculatus*), i salti (*saltus vaniores*) e i corpi dalle masse muscolari costruite artificialmente (*vires vanae, facticii, plastica*). I pettorali istruiti da un ozio greco (18, 1-2) non sono espressione di una sana palestra. La passione per le corone finisce col ridurre i *gestus* ai contorsionismi di un serpente (*colubrina vis*), tenace nell'afferrare (*ad occupandum*), tortuoso (*ad obligandum*), viscido (*ad elabendum*): come in un *lusus serpentis* (CIL 4, 1595) – abile nel vano catturare e divincolarsi all'infinito senza approdare a nulla. I giochi da stadio non vanno certo paragonati coi combattimenti gladiatori; tuttavia, gli uni e gli altri hanno vari tratti in comune. E, sebbene le Scritture non menzionino esplicitamente l'anfiteatro e lo stadio, i riferimenti alle *saevitiae*, all'empietà, all'idolatria, alla ferocia sollecitano le coscienze ad una radicale revisione della intera questione ludica. La profusione di sangue umano, l'esecuzione di vittime innocenti, gli omicidi a tariffa fiscale vanno piuttosto severamente perseguiti e puniti da tribunali abilitati, in grado di giudicare i veri colpevoli secondo norme ispirate dalla giustizia divina. Le condanne *ad bestias* sono espressione evidente di macroscopici errori e di sentenze inique (Tert. *spect.* 19, 2). Troppi sopraffattori evadono le sia pure inadeguate leggi vigenti: la vendetta arbitraria di un giudice, l'infermità o la paura di una difesa impotente, la pressione dell'inchiesta, le procedure piegate alla volubilità possono stravolgere l'ordine etico della giustizia e l'ordine sociale tra colpevoli ed innocenti. E non è sempre «giusto» discernere tra buoni e malvagi, rei e meritevoli presso i tribunali che riforniscono gli anfiteatri o presso le tribune, dalle quali sentenza un pretore allorquando, persuaso dalle acclamazioni o forte di una prerogativa di abuso, decreta con un pollice la sorte di un vinto. *In ludum* giungono gladiatori innocenti votati ad uccidere o cadere: vittima nello stesso momento o carnefice, ciascuno risponderà *de leviori delicto* e nel contempo *in homicidas emendatione*: paradossalmente, con l'emen-dare il suo assassino sarà chiamato a pagare la pena di un delitto più lieve. Con

ciò, non sarà punito alla *damnatio* eterna spettante a chi si macchi di un crimine capitale (omicidio). Singolare *ratio* dunque è quella che consente ad un assassino, in grazia del codice gladiatorio, di uccidere il suo potenziale giustiziere assumendone il crimine, ma non la colpa né la pena: tra le sottigliezze sofistiche, resta il fatto che un crimine è consumato dinanzi agli occhi ed alle prove di tutti. La legittima difesa diventa una reciproca legge naturale in contrasto con la ferma volontà di uccidere, certi di una impunità sostenuta da falsi artifici dialettici.

9. Buona parte dei temi proposti nel libro di Tertulliano riaffiora nel *De spectaculis* dello Pseudo-Cipriano (III sec.)<sup>41</sup>. Il libello, in dieci brevi capitoli, si rivolge ai catecumeni – della comunità di Cartagine ed idealmente della comunità cristiana di Roma –, onde saggiarne la *ratio veritatis*, lo *status fidei*, il *praescriptum disciplinae*. Anch'esso bolla i *saeculares errores* e le *spectaculorum voluptates*. *Vis* ed *insania* (o *dementia*) collettive, addensate intorno agli stessi luoghi descritti ampiamente da Tertulliano, confermano che il fenomeno spettacolare è assai lontano dal mostrare crepe teoriche ed istituzionali. Per altro, ancora al tempo di Agostino (*psalm.* 80), vescovo di Ippona (354-430), non è raro rilevare come il circo sia frequentato più della basilica: *quam multi enim baptizati hodie circum implere quam istam basilicam maluerunt*. La *dementia* e la *mania* mietono innumerevoli anime: *fanatici* e *parasiti* vagano turbolenti per le città pur fiorenti e popolose dell'impero. Quasi il grado di benessere si misuri attraverso gli spettacoli, i cittadini sembrano ignorare le realtà storiche e quotidiane, interne ed esterne alle mura sulle quali si abbattono aggressioni e pericoli provenienti da tutte le direzioni. Quasi una torpida astrazione universale rende gli abitanti di una città antica insensibili di fronte alle dinamiche ed alle varianti che ne incrociano le esistenze. Già il filosofo Seneca (*epist.* 27), nell'invitare i cittadini di Roma all'*abdicatio voluptatum*, sfida pericolosamente Nerone e le sue pretese *elegantiae*. E Sventonio non risparmia i principi Giulio-Claudi e Flavi nel denunciarne le rapine e le folli spese, che non riescono ad addolcire le ripetute largizioni. Per quanto dunque non sia *permissio* (Ps. Cypr. *spect.* 3) né *libertas spectandi*, i cristiani continuano a frequentare il circo ed i giochi con inaudita passione. Lo Pseudo-Cipriano, come Tertulliano, propone una interpretazione velatamente tollerante nel tentativo di conciliare e di utilizzare una *ratio* coerente.

---

<sup>41</sup> Il libello è variamente attribuito a Cipriano vescovo di Cartagine, Cipriano Poeta (Pseudo-Cipriano), Novaziano. Si vd.: A. Boulanger, *Tertullien, De spectaculis suivi de Pseudo-Cyprien, De spectaculis*, Paris 1933; H. Koch, *Il Codex Parisinus 1658 e lo scritto pseudo-cipriano (novaziano) De spectaculis*, «Religio» 2, 1936, pp. 245-265.

te con le Scritture, anche se queste si rivelano carenti sull'argomento. L'operazione teorica si rivela delicata e non priva di qualche forzatura. Facendo ricorso al metodo esemplare, tenta di giustificare, almeno in parte, il comportamento dei cristiani riguardo agli spettacoli: Elia, *auriga Israelis* che *in nullo circo cucurrit*, e David il quale *in conspectu Dei choros egit*, possono emendare gli spettatori in quanto non partecipi di spettacoli «fisici». Se «a nulla serve ai cristiani sedere in teatro», altrettanto vano è danzare nudi con movenze lascive, suonare *nabulae*, *cynarae*, *tibiae*, *tympana*, *citharae* declamando parodie e versi greci. E tuttavia non sempre coltivare le arti significa sposare i culti pagani o credere nelle *superstitiones* e correlarne meccanicamente spettacoli e rituali (2).

L'idolatria degli *ethnici* fondata sulla superstizione va discriminata dagli esempi di Elia e David – l'uno *auriga* e l'altro *saltator* e membro di un *chorus* – obbedienti alle norme divine (*praescriptiones*, *patrocinia*) che disciplinano la sfera etica dei *pudores*. La Scrittura vieta di *spectari quod prohibet geri*. Condanna gli spettacoli supportati da esplicite manifestazioni di idolatria. Per primo Romolo *consecravit* al dio Conso i giochi dati *ob rapiendas Sabinas* (4). E i ludi scenici dedicati a Cerere e Libero sorti, *dum Urbem fames occupasset*, sono istituzionalizzati (*ad avocationem populi acquisiti*) come normali convocazioni assembleari, quasi la carestia sia una questione di pertinenza puramente burocratica. I *Graeca certamina* – *in cantibus*, *in fidibus*, *in vocibus*, *in viribus* – possono contare quali protettori e sostenitori vari *praesides* e *varia daemonia*. Se lo Pseudo-Cipriano tuttavia è disposto a giustificare taluni spettacoli – di origine romana, specie se confortati da esempi –, viceversa senza mezzi termini egli condanna i giochi greci. Non già contro le autorità romane il libello intende esplicitare l'attacco, bensì contro la cultura che ha prodotto gli spettacoli. E si comprende come esso distingua anche tra i destinatari e le varie comunità, alle quali è indirizzato. Evidentemente le comunità greca, ebraica, cristiana, berbera, punico-cartaginese esprimono comportamenti differenziati che vanno definiti non soltanto per quanto attiene alla sfera ludica. A Cartagine, come a Roma, l'identità etno-culturale e le tensioni sociali non si esauriscono nella breve vicenda di uno spettacolo né in una teoria proposta da una fede o da una scuola. Tutte concordano, sia pure con decise prese di posizione ideologiche, nel riconoscere alle attività spettacolari un ruolo determinante ai fini del primato e del consolidamento della civiltà urbana.

Ma è concordia, se non unanime interpretazione, anche nell'addebitare alle manifestazioni circensi e teatrali le tensioni di bandiera, le violenze, le *lites in coloribus*, le risse tra tifoserie e fazioni, le *contentiones in cursibus*, i *favores in honoribus*. Particolarmente allarmante è poi il fenomeno delle scommesse clandestine (5). *Perditio* e *gaudium* pendono dalla velocità di un cavallo (*velocior o pigrior*). Esperto conoscitore del mondo è un allibratore che sappia *annos peco-*

ris computare, snocciolare le successioni consolari in base all'annata dei ronzini, le aetates, il pedigree e persino i progenitori. Un simile negotium impegna le attività di molti: false computationes ispirate ai parametri spettacolari governano i mercati, mentre l'economia forense si rapporta sul «piede equino» e si riduce ad una «borsa equestre»<sup>42</sup>.

Il carattere clandestino di queste attività – che vanno ad alimentare un incontrollabile mercato sommerso ed un non meno articolato mercato nero – non sfugge a chi svolge attività pastorale in una città popolata da emarginati, poveri, miserabili ed avventori senza identità confusi tra i cittadini integrati, coi quali stentano a riconoscersi in progetti di qualsivoglia entità.

Chi è destinatario di confidenze e di realtà marginali conosce delle vicende umane dettagli sfuggenti alle istituzioni. Chi si limita – precisa lo Pseudo Cipriano – ad inquisire in superficie rischia pericolose collusioni; chi al contrario va in profondità (5 si rursum praerogem) ottiene risposte esaurienti e confessioni rivelatrici sulle questioni più delicate e vere (confitebitur).

Nel procedere per luparum allora potrà mettere nella giusta luce il trascorrere di una giornata nell'otium circense e nel vuoto istituzionale e spirituale, le case, le strade, gli edifici sacri ed i luoghi degli spettacoli pieni di prostitutarum nuda corpora, publica libido, dedecus publicum, vulgaris lascivia, communis omnium contumelia. I crimini consumati per le strade sono repressibili quanto quelli commessi al circo: plus damnationis meritis de itinere<sup>43</sup> quam de spectaculi voluptate. Con le scommesse e l'impudicitia<sup>44</sup> sono da condannare ancora le delizie prodotte dagli spettacoli musicali anch'essi bollati come delinimenta provenienti dalla Grecia con le altre vanae artes. Esse si rivelano appunto inutili, più che criminali, al pari delle curae comiche e tragiche prive di passione. E vacui Neroni seguivano ad imitare sulle scene rauchi clangores bellici con una tuba o con una tibia<sup>45</sup> umana dai suoni lugubri (spiritu tibiam inflante<sup>46</sup> moderatur). Nulla possono avere a vedere con David i chori, in cui si fa a gara per prolungare un acuto fino a scoppiare. A nulla serve modulare ritmi e toni ottenuti tramite l'alternare delle articolazioni delle dita sui forellini delle tibie (7): tibia-rum foraminibus modulatur (...) pro certis foraminum meatibus emisso, nunc in

<sup>42</sup> Ps. Cypr., spect. 5 memoriter totam equini generis subolem computantem et sine offensa spectaculi cum magna velocitate referentem.

<sup>43</sup> Sulle esecuzioni «in via» o «in itinere»: G. Puglisi, Giustizia criminale e persecuzioni antieretiche, cit., p. 96 sgg..

<sup>44</sup> Ps Cypr., spect. 6. Infine: H.-I. Marrou, Decadenza romana o tarda antichità?, Milano 1979, pp. 35-41; cf.: nt. 22.

<sup>45</sup> G. Puglisi, Il gioco e la crudeltà, cit., p. 384 sgg..

<sup>46</sup> G. Puglisi, Il gioco e la crudeltà, cit., p. 389 sgg..

*articulo sonum frangens, loqui digitis elaborat*. Attraverso la modulazione ad intermittenza delle dita sui forellini è quasi possibile comunicare, esprimere «parole» (*loqui*) o linguaggi del tipo noto attraverso la *loquela digitorum*, con cui si eseguono operazioni di calcolo aritmetico – si misurano le quantità e le durate – e le contrattazioni. Prostituzione, impudicizia, oscenità e spettacoli «a luce rossa» offrono molteplici occasioni per la propagazione di *negotiationes turpi* (8). Il soddisfacimento dei bisogni materiali o un ventre arido (*humanum venter esurire*) scatenano la corsa verso ogni corona, verso qualunque vittoria di un qualsiasi vincente.

Sicché la *prima victoria* andrebbe deposta sulla dedica di una «titolata voracità» (*super titulo coronatae edacitatis*). La lotta e il pugilato non è chi non veda che possano essere accostati a vere e proprie «fiere della tortura» (*flagitiosae nundinae*). Ferite profonde, piaghe purulente, pustole e cicatrici, sfregi e mutilazioni atroci si addensano sui volti di infelici costretti a guadagnare il pasto in quella sorta di buio pesto da pensionato. Nei profili orridamente tumefatti non è posto neppure per un sarcasmo, neppure per colpi a noleggio (*ictibus vulnerum infelix facies locatur, ut infelicior venter saginetur*). Chi dunque si lascia andare a danze sfrenate (*nudus saltet*) o chi gioca a dadi il patrimonio in un solo colpo (*contentis in aerem viribus iactat*) – come se la sua borsa sia un fantoccio scaraventato per aria da un rinoceronte che gareggi con un toro per la gioia dei giocatori d'azzardo che scommettono su chi getta più in alto il torero (Mart. *epigr.* 9; 16 b; 22, 1-6) –, entrambi soffrono una follia identica a quella commessa da quanti frequentino i *sacrilega spectacula*: essi si macchiano di sacrilegio; come tali, incorrono nella pena capitale che né la giustizia umana né quella divina possono perdonare. Agli spettacoli, che producono la morte fisica e spirituale, il cristiano opporrà i propri antidoti: le bellezze del creato e della natura, le armonie dell'universo (Ps. Cypr. *spect.* 9-10), gli spettacoli divini che non è possibile mutuare.

Giochi e spettacoli dunque sono occasione di molteplici errori, vizi, polluzioni, profanazioni, peccati, crimini che Tertulliano e lo Pseudo-Cipriano condannano con risoluta decisione. Gli spettacoli ed i giochi per gli occhi ed i suoni per le orecchie sono fonte di «*inquinamentum*» spirituale che i cristiani dovranno rifuggire. Per convincere quanti non possiedono ancora gli strumenti della giusta fede occorre un impianto teorico in grado di leggere in profondità le realtà culturali e sociali di una civiltà – non solo di una città –, nei cui riguardi molti, ancora titubanti e timorosi, intendono muovere una radicale, quanto pericolosa, contestazione e proporre un modello alternativo che le persecuzioni invano tentano di reprimere.

MARIA TERESA PULEIO

“MARIONNETTES DE SICILE”:  
LA ‘SICILIA’ DI MARGUERITE YOURCENAR\*

Les marionnettes de Sicile sont sublimes: c’est l’héroïsme, la fidélité, les anges présents et Dieu deviné.

(M. Yourcenar, *Grèce et Sicile*)

“Maison d’or...” Rosalia di Credo pensait sans le vouloir à une maison de Sicile.

(M. Yourcenar, *Denier du rêve*)

Esistono, nella vita e nelle opere di Marguerite Yourcenar, parecchie ‘Siciles’, geograficamente localizzabili e non, reali o fantasmate: isole che appaiono frequentemente nella sua produzione ed occupano *une place de choix* nel suo immaginario. Vedremo qui di identificarne brevemente alcune.

Innanzitutto, questa terra costituisce una delle tappe dei suoi numerosi viaggi: essa fa quindi parte di un vissuto reale e presente, che ha dato origine a numerosi ricordi, sentimentali e culturali. La scrittrice l’ha visitata nel 1937, durante il ‘grand Tour’ compiuto insieme a Grace Frick, la donna che aveva appena conosciuto, con la quale avrebbe condiviso quasi tutta la propria esistenza. L’itinerario di questo ‘viaggio sentimentale’ comprendeva le città ed i paesi più cari al suo immaginario, luoghi mitici e mitizzati: Venezia, Firenze, Roma, la Sicilia e, naturalmente, la Grecia.

L’Italia è spesso presente nella vita e nell’opera della scrittrice: Marguerite Yourcenar si è recata più volte nel nostro paese, con il quale ha intrattenuto lunghi rapporti “d’intimité”<sup>1</sup>, vi ha ambientato alcune sue opere<sup>2</sup>, vi ha scritto anche

---

\* Riprendiamo qui, modificandola, una comunicazione presentata al Convegno internazionale su “Sicilia e Belgio. Specularità e interculturalità” tenutosi a Palermo nel 1995, poi pubblicata, lo stesso anno, negli Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell’Università di Palermo.

<sup>1</sup> J. Savignau, *Marguerite Yourcenar. L’Invention d’une vie*, Paris, Gallimard, 1990, p. 24.

<sup>2</sup> Ricordiamo, tra le altre, il romanzo *Denier du rêve*, ambientato nella Roma fascista, in cui la scrittrice narra la storia di un attentato fallito contro Mussolini. Come afferma la stessa

un romanzo<sup>3</sup>. Tuttavia, lo ‘spazio’ che la Sicilia occupa nella sua ‘geografia mitica’ è del tutto particolare: per le tracce incancellabili della cultura greca che quest’isola conserva, essa appartiene anche ad un passato ancestrale, si colloca nel tempo immemoriale e sacro del mito. Nell’immaginario della scrittrice, la nostra isola è indissolubilmente associata all’Italia ed alla Grecia, due paesi per i quali si potrebbe ripetere quanto da lei affermato per l’Inghilterra:

Chaque fois, j’y ai trouvé une patrie, j’entends par là un de ces pays où l’on est instinctivement à l’aise avec soi-même<sup>4</sup>.

Marguerite Yourcenar evoca spesso la nostra isola attraverso i ricordi di altri, come quando descrive le impressioni di viaggio di suo nonno, Michel-Charles durante la sua ascensione avventurosa dell’Etna, da lei associata ad un rito iniziatico di morte e di resurrezione<sup>5</sup>; ma anche attraverso riferimenti culturali, spesso per ricordare i grandi personaggi che questa terra ha prodotto, che vi sono nati o che vi hanno vissuto: Archimede<sup>6</sup>, Empedocle<sup>7</sup>, l’imperatore Adriano, i poeti della Corte di Federico II<sup>8</sup>, Pirandello<sup>9</sup>.

Ritroviamo le tracce del viaggio compiuto nel 1937 nella prima sezione di

autrice, si tratta di una “représentation mi-réaliste, mi-symbolique, de certains aspects de la vie humaine dans le décor de la Ville éternelle” (Chronologie, in *Œuvres romanesques*, Paris, Gallimard, 1982, “Bibliothèque de la Pléiade”, p. XIX. Questo volume sarà citato con la sigla *Œ*). Il romanzo, pubblicato nel 1934, viene successivamente ‘riscritto’ – come avviene per quasi tutte le opere di Marguerite Yourcenar – ed esce in versione modificata nel 1958. Una terza versione, con il titolo *Rendre à César*, è del 1961; questa volta si tratta di un adattamento teatrale, ispirato al romanzo.

<sup>3</sup> *Le Coup de grâce* è stato scritto a Capri dove la scrittrice aveva affittato una villetta nell’estate del 1938.

<sup>4</sup> *Quoi? L’Éternité*, in *Essais et Mémoires*, Paris, Gallimard, 1991, “Bibliothèque de la Pléiade”, p. 1378. Indicheremo d’ora in poi questo volume con la sigla *E*.

<sup>5</sup> Cfr. *Archives du Nord*, in *E*, pp. 1037-1040. Nel corso di questa suggestiva descrizione, assistiamo ad una progressiva identificazione delle esperienze vissute dalla stessa scrittrice, in Grecia, a quella del nonno. Secondo il suo procedimento abituale, Marguerite Yourcenar si racconta attraverso la storia dell’ ‘altro’, intervenendo frequentemente nel racconto di Michel-Charles, unendo le proprie riflessioni alle sue. Tale identificazione è segnata dal continuo passaggio da “il” a “je”, ad un “on” indefinito ed indefinibile, che sposta continuamente il ‘punto di vista’ del lettore, suscitando, a tratti, una suggestiva sovrapposizione delle sensazioni descritte.

<sup>6</sup> Cfr. *L’Œuvre au Noir*, in *Œ*, p. 1378.

<sup>7</sup> Cfr. *Le Changeur d’or*, in *E*, p. 1673; *Archives du Nord*, ed. cit., p. 1038.

<sup>8</sup> Cfr. *Le Tour de la prison*, in *E*, p. 620.

<sup>9</sup> Cfr. *Sous bénéfice d’inventaire*, in *E*, p. 151; *Quoi? L’Éternité*, ed. cit., p. 1247; *Diagnostic de l’Europe*, in *E*, p. 1655.



*En pèlerin, en étranger* – un titolo di per sé significativo, che sottolinea la ‘sacralità’ dei percorsi contenuti nel volume, una sorta di “pellegrinaggi”, appunto, nel corso dei quali lo “straniero/estraneo” si reca in luoghi mitici per farsi iniziare –, dedicata a *La Grèce et la Sicile*; vi leggiamo infatti un breve saggio dedicato ad uno spettacolo di marionette al quale la scrittrice ha assistito a Palermo. L’inizio sintetizza abbastanza chiaramente la ‘visione’ che la scrittrice aveva della Sicilia:

La Grèce a laissé en Sicile quelques temples et quelques grands souvenirs; l’influence arabe flotte, partout présente; le baroque napolitain abonde; l’Espagne est visible à je ne sais quel air de sécheresse et d’austérité, mais les conquérants normands et angevins ont légué à ce peuple mieux encore que leurs cathédrales de Cefalu et de Monreale: il lui ont laissé toute une tradition de légendes héroïques, tout un peuple de paladin [...] qui fournit ses thèmes au théâtre de Marionnettes de Sicile<sup>10</sup>.

In Italia ed in Francia, dice ancora Marguerite Yourcenar, queste leggende “ne subsistent plus [...] qu’à l’état de souvenirs érudits ou scolaires”, laddove a Palermo i giovani vanno ancora alla ricerca affannosa dei pochi centesimi “nécessaires pour aller maudire Ganelon, acclamer le preux Charlemagne, et s’attendrir sur la belle Aude”<sup>11</sup>.

Anche le marionette siciliane sono diverse dalle altre, che risalgono generalmente al Settecento, perchè conservano ancora una spiritualità riconducibile al fervore del Medioevo:

Le style de la plupart des marionnettes italiennes ne remonte guère plus haut qu’au XVIII<sup>e</sup> siècle; elles sont contemporaines de la *commedia dell’arte* et des plaisirs légers de Venise [...]. Mais les marionnettes de Sicile sont sublimes avec ingénuité. Il faut aller jusqu’au Japon des Samouraï pour retrouver une telle furie guerrière, ou jusqu’aux Mystères du Moyen Age pour ressaisir quelque chose de la même ferveur<sup>12</sup>.

La parte marginale riservata ai personaggi femminili rivela la fedeltà di tali rappresentazioni ai testi originari, la loro ascendenza medievale rimasta ancora intatta:

Les femmes sont rares dans ce monde de pantins héroïques: une tragique Aude vêtue de noir, ainsi qu’il sied à la fiancée d’un mort, pend

<sup>10</sup> In *E*, p. 445.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> *Ivi*, p. 446.

seule à un clou dans les coulisses de cet étonnant théâtre [...]; et quand la guerrière Bradamante, très belle sous un casque de plumes d'autruche bleues, fait son entrée en frappant du talon, l'auditoire hue cette femme qui ose se mesurer aux hommes<sup>13</sup>.

Gli spettacoli siciliani sono diversi dagli altri, soprattutto per l'improvvisazione del regista che non segue alcun testo scritto; il "montreur" apporta ad ogni rappresentazione nuove modifiche, introducendo elementi della tradizione locale, come "ce grand géant anthropophage qui nous rappelle que nous sommes au pays de Polyphème"<sup>14</sup>; oppure elementi esotici, quali un serpente "comme dans l'Eden", o un leone "comme dans la forêt des Ardennes de Shakespeare"<sup>15</sup>, dando così vita ad un sincretismo affascinante.

A far da cornice a queste rappresentazioni, l'altro spettacolo che si svolge nella sala, non meno suggestivo di quelle, si offre agli occhi dello straniero: la scrittrice rileva con attenzione e stupore i riti che le accompagnano, osserva il pubblico pittoresco composto da bambini, giovani, anziani – tutti uomini naturalmente, poichè "l'élément féminin" viene "exclu du public encore plus sévèrement que de la scène"<sup>16</sup> –, le grida, i pianti, i sorrisi, gli applausi, l'entusiasmo e l'intensa partecipazione degli spettatori.

\* \* \*

La Sicilia di oggi non è certamente la stessa di quella che Marguerite Yourcenar ha conosciuto nel 1937, e descritto in questo testo apparso nel 1938; la scrittrice farebbe fatica a riconoscerla. Tuttavia, nel corso degli anni, la 'sua' Sicilia non è affatto cambiata, poichè, come per alcuni altri paesi dove si è recata, Marguerite Yourcenar ne conserva una visione interiorizzata, filtrata attraverso il vissuto personale, le impressioni di altri, e, soprattutto, i riferimenti culturali. Terra d'elezione dell'immaginario europeo da sempre, quest'isola è indissolubilmente legata alla visione mitizzante che ne hanno ancora i nordici, sui quali continua ad esercitare il suo fascino misterioso, situata com'è ad un *carrefour* dove si incrociano continenti, culture, lingue e civiltà; un luogo in cui alla cultura mediterranea si sovrappone quella nordica, tracciando una sorta di mappa della storia dell'umanità, un palinsesto che racchiude misteriosi geroglifici da

---

<sup>13</sup> Ivi, pp. 446, 448.

<sup>14</sup> Ivi, p. 448.

<sup>15</sup> Ivi, p. 446.

<sup>16</sup> *Ibidem*.

decifrare. Ma la Sicilia è, soprattutto, un'isola, 'l'isola', e racchiude tutto il potenziale onirico che il mito dell'isola ha da sempre esercitato nell'immaginario degli artisti e dei poeti.

Modificando le parole adoperate da Marguerite Yourcenar per definire i rapporti di Baudelaire con la Grecia, potremmo dire che la scrittrice "atteint la [Sicile] des mythes parce qu'[elle] ne l'a pas cherchée"<sup>17</sup>.

Se, infatti, questa terra viene a volte descritta con un occhio attento alla realtà storica, altre volte è piuttosto lo sguardo visionario a dettarne la mappa; è il caso della Sicilia che incontriamo nel saggio giovanile su Pindaro<sup>18</sup>, nei *Mémoires d'Adrien*, in *Anna soror...*, in *Denier du rêve*, in *Rendre à César*, o ne *La Petite sirène*<sup>19</sup>. Una terra che diviene a volte l'oggetto dei ricordi nostalgici di un'infanzia felice, perduta per sempre, non più recuperabile<sup>20</sup>.

La Sicilia è soprattutto la terra dei miti, tema caro alla scrittrice, ampiamente presente in tutta la sua produzione: è il paese dei Ciclopi, di Proserpina, del "mythologique fleuve Alphée venu d'Olympie et coulant sous la mer pour émerger à Syracuse"<sup>21</sup>. Essa fa parte dell'Italia, ma costituisce anche una sorta di immagine speculare della Grecia, poichè i nomi di Selinunte, Naxos hanno i loro corrispettivi nella città e nell'isola omonime della Grecia, e venivano assimilate già dagli antichi che vi celebravano gli stessi culti dionisiaci. Ma la Sicilia è soprattutto *l'isola*, l'oasi, il rifugio che la scrittrice ha cercato a lungo<sup>22</sup>, nella quale ha forse sperato di incontrare il suo dio – come quell'Arianna di *Qui n'a*

<sup>17</sup> *La dernière Olympique*, in *E*, p. 429.

<sup>18</sup> In *E*, pp. 1437-1524, *passim*.

<sup>19</sup> In questa *pièce*, ispirata dalla famosa favola di Andersen, le sirenette nordiche assumono sincreticamente anche le valenze delle sirene omeriche: "Et nous sautons, les jours d'été, comme des dauphins sur les rochers de la Sicile...", in *Théâtre I*, Paris, Gallimard, 1971, p.151.

<sup>20</sup> In *Denier du rêve* e in *Rendre à César*, l'isola simboleggia un mitico paradiso perduto che uno dei personaggi richiama prima di suicidarsi ed al quale ritorna con la mente rivedendo, per un attimo, la propria infanzia trascorsa felicemente nella sua terra natale: " 'La Sicile...' fit doucement Rosalia di Credo. On comprenait que ce nom venait de réveiller en elle des émotions plus intimes, mais plus pénibles peut-être, que le faible intérêt excité par l'image d'un malheur d'un autre. L'écho poignant d'une joie perdue s'insérait brusquement dans ces fades variations d'attendrissement poli et de vague pitié", *Denier du rêve*, in *Œ*, p. 183.

<sup>21</sup> *L'homme qui aimait les pierres*, in *E*, p. 553.

<sup>22</sup> Ricordiamo che dopo un periodo di grave indigenza attraversato durante i primi anni del suo soggiorno americano – la scrittrice si era imbarcata precipitosamente, nel 1939, sull'ultima nave che lasciava la Francia, diretta in America; quello che lei riteneva un soggiorno temporaneo, un rifugio per sfuggire alla guerra, sarebbe diventato in realtà la sua residenza definitiva –, con i proventi derivanti dalla vendita di *Mémoires d'Adrien* la scrittrice acquisterà una casa nell'isola di Mount Deserts, vicino al confine con il Canada.

*pas son Minotaure?* alla quale si è in parte identificata, per lo meno nella prima parte della sua vita –, di accedere all'immortalità, di divenire essa stessa mito.

Ile des Mount-Deserts, Naxos, Sicilia: anche per Marguerite Yourcenar, come per Gide o per Camus, sono le "Iles Bienheureuses", le "Iles Flottantes", cantate nella mitologia greca e da sempre care all'immaginazione dei poeti: luoghi privilegiati nei quali Eros si unisce a Thanatos, dove la vita degli umani lascia il posto a quella degli eroi e degli dei.

DOMENICO ROMANO

DAL PHOENIX ALLA LAUS CHRISTI  
CLAUDIANO POETA DEL PARADOSSO

*Isi, o fruge nova quae nunc dignata videri  
Plena nec ad Cereris munera poscis opem  
(nam tu nostra dea es nec te deus ipse tacendi  
Abnegat expertus, quis tua vela ferat;  
Namque tibi Zephyrus favet ac Cyllenius ales):  
Ne nostra referas de regione pedem.*

L'attribuzione di questo epigramma a Claudiano appare certa<sup>1</sup>: l'invocazione, nell'ultimo verso, alla dea Iside, perché non lasci l'Egitto, testimonia della patria del suo autore e, implicitamente, anche della sua devozione alla dea, alla *sua* dea (*tu nostra dea es*, 3). D'altra parte, il titolo *Isidis navigium* lascia supporre che al poeta abbia fornito l'occasione alla composizione del breve componimento la cerimonia della discesa in mare della 'navicella di Iside' (cf. Apuleio, *Met.* XI 16) e, precisamente, il suo momento culminante, quando ha inizio la navigazione.

La paternità claudiana è confermata dall'accostamento di Iside ad Onorio nel *Pan. IV cons. Hon.*, vv. 57 sgg.: *sic...numina Memphis/ In vulgus proferre solet ...Nilotica sistris ripa sonat, Phariosque modos Aegyptia ducit tibia* ...Sembra di cogliere una nota di nostalgia nel ricordo affettuoso, da parte del poeta di corte lontano dalla sua patria, di un momento della festa in onore della dea che viene rievocata e descritta con dovizia di particolari che implicano un'osservazione autoptica. Ma sull'epigramma e sulla sua genesi scrissi tempo fa (*Claudiano ed Iside*, «Pan» 1989, pp. 71-75); qui a me interessa sottolineare

---

<sup>1</sup> Sull'autenticità di questo carme cfr. D. Romano, *Appendix Claudianea*, Palermo 1958, pp. 43 sg. e *Claudiano ed Iside*, «Pan», 1989, pp. 71 sgg. Alle prove da me addotte aggiunge un argomento convincente A. Cameron, *Poetry and Propaganda at the court of Honorius*, Oxford 1960, p. 204: l'uso di *dignata* con ellissi del verbo *esse* è «very common in Claudian». Si osservi che nel Panegirico composto da Claudiano in occasione del IV consolato di Onorio viene descritta una cerimonia in onore di Iside a Menfi.

l'importanza che esso ha in quanto testimonianza del paganesimo (orientale) di Claudiano; e ciò anche a prescindere dalla presenza massiccia dell'elemento pagano in tutta la sua poesia, che deve avere indotto il contemporaneo Agostino ad affermare perentoriamente che Claudiano era *a Christi nomine alienus* (*De Civitate* V 26), e, sulla sua scia, Orosio a definire il poeta *paganus pervicacissimus* (*Adv. pag.* VII 35, 21)<sup>2</sup>.

Se, dunque, è pacifico che Claudiano, sia per la sua devozione ad Isis, sia anche per la sua formazione retorica, è pagano, come spiegare la presenza, nella sua produzione, di tre carmi cristiani, della cui autenticità oggi non si dubita? Si tratta, com'è noto, del *De Salvatore*, dell'Εἰς τὸν Σωτῆρα dell'Εἰς τὸν αὐτόν<sup>3</sup>.

A questi bisogna aggiungere la *Laus Christi*, che nell'edizione del Birt è relegata nell'Appendice 'inter carmina vel spuria vel suspecta'. Essa, tuttavia, soprattutto per le analogie che presenta col *De Salvatore*, deve essere ritenuta senz'altro di Claudiano.

Ora, se del *De Salvatore*, composto quando Claudiano era il poeta ufficiale della corte imperiale, l'occasione è ovvia (cfr. *De Salvatore* 20 sg.: *Augustum foveas, festis ut saepe diebus/ annua sinceri celebret ieiunia sacri*), come del resto dell'Εἰς τὸν Σωτῆρα anch'esso riferibile alla circostanza della ricorrenza della Pasqua, non riconducibile allo stesso periodo (a. 395) è la *Laus Christi*<sup>4</sup>.

Ma, se le affinità che è possibile cogliere tra la *Laus Christi* ed il *De Salvatore* sono significative<sup>5</sup>, le differenze costringono a postularne una cronologia e, quindi, un'origine diversa. Innanzitutto si osserva nella *Laus Christi* l'omissione dell'invocazione a Cristo, che invece non manca, ed è in posizione

<sup>2</sup> Nell'*Enchiridion ad Laurentium* (c. 8) di Agostino si legge: *Haec autem omnia quae requiris procul dubio scies diligenter scienda quid credi, quid sperari debeat, quid amari. (...) His qui contradicit aut omnino a Christi nomine alienus est aut hereticus.*

<sup>3</sup> Su questi componimenti si veda l'indagine esaustiva e penetrante di C. Lo Cicero, *I carmi cristiani di Claudiano*, in «Atti della Accademia di Scienze, Lettere e Arti di Palermo» 1978, pp. 1 sgg., la quale sarebbe propensa a ritenere autentici anche la *Laus Christi* (su cui v. infra e i *Miracula Christi* (pp. 35 sgg.)). Che Claudiano sia l'autore del solo *De Salvatore* ritiene S. Döpp, *Zeitgeschichte in Dichtungen Claudians*, Wiesbaden 1980, p. 41, il quale crede che Claudiano sia cristiano. La citazione in S-L. Charlet, *La célébration poétique de Pâques à la cour de Valentinien, d'après Ausone (Versus Pasquales) et Claudien (De Salvatore)*.

<sup>4</sup> La paternità della *Laus Christi* credo di averla difesa attraverso un'analisi del carme in *Appendix*, cit., pp. 5 sgg. Con me consente la Lo Cicero *I carmi*, cit., p. 27. A Merobaudes la *Laus Christi* viene attribuita ancora recentemente da Charlet, *La célébration*, cit., p. 274 («sans doute de Mérobaudes»).

<sup>5</sup> Le affinità tra i due carmi sono state bene illustrate dalla Lo Cicero, *I carmi*, cit., pp. 8 sgg., e, sulla base dello stile e, soprattutto, della metrica (in particolare l'impiego comune della cesura trocaica) da N. Martinelli, *Saggio sui carmi greci di Claudiano*, in «Miscellanea Galbiati» II, 1951, pp. 47 sgg.

enfatica, nel *De Salvatore* (*Christe potens rerum*, 1), nell' *Εἰς τὸν Σωτῆρα* (*Χριστὲ θεοῦ ῥήτοιο βίου*, 3) e nel tristico *Εἰς τὸν αὐτόν* (*Χριστὲ ἀθανάτοιο πατρός τε*). Invocazione che peraltro c'è nel *Navigium Isidis* (*Isis, o fruge nova* ..., 1).

L'invocazione a Cristo, del resto, era conveniente che fosse posta in bell'evidenza dal pagano Claudiano che, nella corte cristiana di Onorio, doveva mostrare, in maniera convincente, la sua 'conversione' e la sua capacità di farsi interprete del particolare clima religioso che, per la festività pasquale, certo più o meno artificialmente, come sempre, si creava, anche per la presenza di Ambrogio, operante a Milano.

Nella *Laus Christi*, inoltre, è notevole l'assenza di ogni riferimento alla croce, cui era obbligatorio almeno accennare in un componimento nel quale si alludeva alla Resurrezione di Cristo (vv. 19 sgg.). Si aggiunga che il carne non ha né le movenze né il tono della preghiera. Basta leggere uno solo degli ispirati *Inni* che proprio allora andava componendo Ambrogio (fornendo ai futuri innoografi un paradigma di assoluta perfezione), per convincersi che la *Laus Christi* è sì conforme all'insegnamento della Chiesa, ai suoi dogmi, ma la riflessione cristologica, ineccepibile sul piano dell'ortodossia cattolica, e che presuppone una lettura non superficiale della *Bibbia* e di Giovenco, non è animata da quell'afflato religioso e dal quel fervore mistico di cui non può non materiarci la parola del credente autentico. Ciò che, invece, si percepisce immediatamente leggendo la *Laus Christi* è lo stato d'animo stupito del poeta di fronte al miracolo, al fatto sovrarazionale: Cristo è nello stesso tempo uomo e Dio, coevo del genitore, generatore e generato, che muore per risorgere e per promettere all'umanità, liberata dal peccato in virtù della sua morte, la resurrezione. Ecco, è il paradosso, quello che è stato detto 'il paradosso dei paradossi' (Kierkegaard), che deve avere colpito il poeta. Ed è lo stesso gusto del paradosso e del meraviglioso che Claudiano aveva palesato nel *Phoenix*, in un carne, cioè, nel quale il motivo centrale è, come nella *Laus Christi*, l'anelito all'eterno, e che, anche per questo, mi pare che possa ritenersi composto nel periodo egiziano di Claudiano, vale a dire, del primo Claudiano<sup>6</sup>. L'equazione Fenice-Cristo è proponibile nella misura in cui *Phoenix*, non diversamente dal Cristo, è erede di se stesso (*Phoen.* 101: *O*

---

<sup>6</sup> Il *Phoenix*, come del resto altri componimenti minori (*De Nilo*, *De hippopotamo et crocodilo*, *Isidis navigium*), è da collocare nel primo momento dell'iter poetico di Claudiano, quando l'orizzonte del poeta era l'Egitto. Per contro, ritiene che la composizione debba essere avvenuta tra il 394 e il 395 M. L. Ricci, *Claudi Claudiani Phoenix*, Bari, 1981, p. XV. Interessante è quanto afferma I. Gualandri, *Un papiro milanese. Lattanzio, Claudiano e il mito della Fenice*, in «RAL» 1974, p. 293, circa il carattere di esercitazione retorica del *Phoenix*.

*felix heresque tui*). Il *Phoenix* è padre e prole di se stesso (*pater prolesque sibi*, 24); è stato genitore ed ora erompe esso stesso come figlio (*natus nunc prosilit idem*, 69), e rinasce dalla sua morte (*renasci exitio proprioque soles pubescere leto*, 55).

Ora, come nella vicenda della Fenice il poeta è attratto dall'elemento paradossale, consistente nella sua autogenerazione, e dall'eternità che l'uccello miracoloso ha conseguito attraverso la morte, così, è la gesta del Cristo, che è figlio e padre di Dio, e che muore e risorge a nuova vita, e assicura agli uomini la vita eterna, che ha suggestionato Claudiano e lo ha spinto a consegnare al verso la sua meraviglia e, forse, il suo sogno. Ciò spiega la presenza predominante nella *Laus Christi* del paradosso, che ne è il *Leitmotiv* ed il tessuto connettivo.

Cristo è figlio di Dio, ma è anche più antico di tutti gli anni (1); è stato generato ora, ma è sempre esistito (2); è padre di sua madre (3). Lo ha fatto discendere dal cielo sulla terra il suo genitore, a lui coevo (4); Cristo è fattore e di se stesso fattura (9); si è fatto uomo per mostrare di essere Dio (12 sg.); a Cristo, solo a lui, non fu principio il nascere e fine il morire (23 sgg.); Cristo è uno e trino (289); Cristo è morto per ridare la vita (29 sg.).

L'abile gioco delle antitesi rende esplicito il paradosso, ma mentre la Fenice ha essa sola il privilegio di essere superstita nel mondo (*solesque superstes ...manes*, 68), Cristo assicura agli uomini tutti l'immortalità con la sua morte. La morte, che non risparmia nessuno, restituisce la vita alla Fenice (*quo solvimur omnes/ hoc tibi suppeditat vires*, 101). Un cristiano vero non avrebbe mai fatto una simile affermazione, perché per lui Cristo è morto per tutti. Anche per questo motivo il *Phoenix* non può essere del Claudiano integrato nella corte di Onorio.

Ne consegue che la *Laus Christi*, come il coevo *Phoenix*, non è molto più che un'esercitazione, un *lusus*, nel quale Cristo è materia di una meditazione anodina sulla vicenda sovraterranea e straordinaria di Cristo, senza un'adesione fervorosa e convinta al dogma. Claudiano coglie nella vicenda del Cristo l'elemento paradossale: Cristo (come il *Phoenix*) fattore e fattura di se stesso; Cristo (come il *Phoenix*) muore per rinascere a nuova vita.

Ho detto che la *Laus Christi* è un *lusus*, ma ciò non significa che, attraverso il gioco ossimorico, questo poeta, che non è certo un semplice retore, non esprima il suo genuino stupore di fronte allo scacco della morte e, insieme, una segreta, inconfessata ansia di eterno. Di questa, soprattutto, il *Phoenix* e la *Laus Christi* sono fedele espressione.



*LAUS CHRISTI*

Proles vera dei cunctisque antiquior annis,  
Nunc genitus, qui semper eras, lucisque repertor  
Ante tuae matrisque parens: quem misit ab astris  
Aequaevus genitor verbumque in semina fusum  
5 Virgineos habitare sinus et corporis arti  
Iussit inire vias parvaeque in sede morari,  
Quem sedes non ulla capit: qui lumine primo  
Vidisti quidquid mundo nascente crearas;  
Ipse opifex, opus ipse tui, dignatus iniquas  
10 Aetatis sentire vices et corporis huius  
Dissimiles perferre modos hominemque subire  
Ut possis monstrare deum, ne lubricus error  
Et decepta diu varii sollertia mundi  
Pectora tam multis sineret mortalia saeculis  
15 Auctorem nescire suum:

Te conscia partus  
Mater et attoniti pecudum sensere timores.  
Te nova sollicito lustrantes sidera visu  
In caelo videre prius, lumenque secuti  
Invenere magi. Tu noxia pectora solvis  
20 Elapsasque animas in corpora functa reducis  
Et vitam remeare iube. Tu lege recepti  
Muneris ad Manes penetras mortisque latebras  
Immortalis adis. Nasci tibi non fuit uni  
Principium finisque mori, sed nocte refusa  
25 In caelum patremque redis rursusque perenni  
Ordine purgatis adimis contagia terris.  
Tu solus patrisque comes, tu spiritus insons  
Et toties unus triplicique in nomine simplex.

Quid, nisi pro cunctis, aliud quis credere possit  
30 Te potuisse mori, poteras qui reddere vitam?

## TRADUZIONE

Figlio verace di Dio di tutti quanti gli anni insieme più antico/ generato oggi,  
ma da sempre vissuto, creatore della luce/ e di tua madre prima padre,/ dagli  
astri te invidò/ il genitore coevo, e volle che il verbo fatto seme/ nel seno virginal-  
le, in angusto corpo s'insinuasse/ e in piccola sede te ospitasse/ che nessuna sede  
comprende, te che al suo primo apparire/ vedesti mentre il mondo nasceva tutto  
quanto avevi creato;/ tu stesso fattore e di te stesso fattura ti degnasti/ di sentire  
le inique vicende del tempo, e di questo corpo/ patire il vario mutare, onde Dio  
mostrare ed il lubrico errore/ e perché la destrezza a lungo delusa del mondo  
cangiante/ non permettesse che per molti secoli ancora i petti mortali/ fossero  
ignari del loro creatore./ La madre tua conscia del parto/ e gli attoniti armenti  
spauriti la tua presenza colsero primi:/ te videro i Magi ansiosi spiando nel  
cielo,/ te scoprirono prima dietro una luce./ Tu i cuori perversi redimi e l'anima/  
fuggita rendi ai corpi defunti/ e fai sì che la vita ritorni/. Tu in forza del compito  
a te assegnato/ nel regno scendi degli Inferi/ e immortale t'addentri nei recessi  
della morte./ Perché a te solo non fu inizio il nascere,/ non fu fine la morte,/ ma  
scacciata nel cielo la notte/ torni al Padre/ e del mondo purgato togli/ per sempre  
il contagio./ Tu solo, e insieme compagno del Padre,/ tu spirito insonte mondo  
da colpa/ e tante volte uno e nel triplice nome semplice./ Per cos'altro potrebbe  
credersi che/ tu hai potuto morire, se non per tutti,/ tu che potevi ridare la vita?

*Domenico Romano*

TERESA SARDELLA

CONTINENZA E UXORATO DEL CLERO:  
LE *CONSTITUTIONES APOSTOLICAE*

Quasi certamente provenienti dall'area siriana o palestinese dove sarebbero state composte intorno al 380, le *Constitutiones Apostolicae*<sup>1</sup> costituiscono un punto di osservazione significativo del processo storico lungo il quale si sono andati definendo i temi della continenza e dell'uxorato del clero<sup>2</sup>. Appartenenti, come è noto, a un gruppo numeroso e autorevole di documenti, la «letteratura pseudo-apostolica», nell'ambito della quale sono considerate il testo più importante, esse sono la più vasta compilazione canonica e liturgica dell'antichità e

---

<sup>1</sup> Da ora in poi abbreviate CA. Edizioni: *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, ed. F.X. Funk, 2 voll., Paderborn 1905; *Les constitutions apostoliques*, ed. M. Metzger, 3 voll., SCh 320, 329 e 336, Paris 1985-1987.

<sup>2</sup> Non è superfluo chiarire in questa sede la specificità storica di questi temi e la necessità di doverli spiegare in rapporto alla diversità dei vari contesti culturali. Questo soprattutto per porre al di fuori di un corretto metodo di indagine scientifica la tesi, peraltro ancora oggi pervicacemente sostenuta da studiosi di militanza confessionale, della apostolicità del celibato. La questione del celibato è oggetto di un plurisecolare dibattito arricchito da migliaia di titoli bibliografici. Tale dibattito conosce momenti di rinnovamento in concomitanza con periodi storici particolarmente significativi – ricordiamo l'importanza che ebbe nell'ambito della Riforma protestante –, l'ultimo dei quali, tra la fine degli anni Sessanta e gli inizi degli anni Settanta, in conseguenza e durante le tensioni storiche, culturali e sociali di quel periodo. Fondamentale, alla fine del secolo scorso, la controversia tra G. Bickell, sostenitore dell'apostolicità (*Der Zölibat eine apostolische Anordnung*, «Zeit. f. kath. Theologie» 2, 1878, pp. 26-64 e Id., *Der Zölibat dennoch eine apostolische Anordnung*, «Zeit. f. kath. Theologie» 3, 1879, pp. 792-799), e F.X. Funk, che rinvia la continenza al momento in cui essa venne formalizzata dalle prime leggi («Tübinger theol. Quartalschrift» 1879, p. 208 sgg.). Tra gli interventi più intensi e vivaci degli ultimi decenni, citiamo quelli, tra il 1970 e il 1972, di R. Gryson e H. Crouzel: il volume di Gryson, *Les origines du célibat ecclésiastique du premier au septième siècle*, Louvain 1970, e il contributo di Crouzel, *Le célibat et la continence ecclésiastique dans l'Eglise primitive: leurs motivations*, p. 333 sgg. nel volume curato da J. Coppens, *Sacerdoce et célibat. Etudes Historiques et théologiques* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 28), Gembloux-Louvain 1971, hanno infatti avviato un fitto scambio di opinioni tra i due studiosi.

uno tra i testi di maggiore incidenza nella storia del diritto e delle istituzioni ecclesiastiche<sup>3</sup>. E non pare proprio sostenibile che esse possano venire liquidate in quanto testi apocrifi o perché influenzate dall'arianesimo<sup>4</sup>. Il precipuo interesse delle CA deriva, tra l'altro, dal fatto che esse non sono una semplice raccolta di scritti preesistenti, ma costituiscono un *corpus* di testi rimaneggiati e accresciuti con elaborazioni, aggiunte e interpolazioni di notevole rilevanza storica.

Il rapporto tra CA e documenti utilizzati dal compilatore è stato ricostruito con chiarezza<sup>5</sup>. E dal puntuale confronto tra CA e documenti utilizzati è possibile ridefinire e precisare importanti settori della storia di questi primi secoli cristiani.

Nelle CA è dedicato ampio spazio alla definizione delle diverse funzioni gerarchiche e alla precisazione dei ruoli ecclesiastici. A questo interesse corrisponde una contenuta preoccupazione per la vita privata dei ministri. Rilevante è la valutazione dei mutamenti operati su questo specifico tema dal compilatore delle CA rispetto alla *Didascalia apostolorum*, un testo normativo composto in

---

<sup>3</sup> Suddivise in otto libri, le CA sono opera di un compilatore che si presenta sotto il nome di Clemente, ma devono gran parte della loro autorevolezza e del loro prestigio al fatto che vennero indicate come emanazione degli apostoli e che in base a tale supposta origine vennero per questo accolte, diffuse e tramandate.

<sup>4</sup> Tra le conseguenze delle pregiudiziali teologiche degli studi sul celibato va annoverato il fatto che le CA non vengono spesso nemmeno considerate: cf. H. Deen, *Le célibat des prêtres dans les premiers siècles de l'Eglise*, Paris 1969, p. 14. Esse sono, invece, accolte da G. Bardy, s.v. *Célibat*, in *Catholicisme*, II, col. 758.

<sup>5</sup> Dalla *Didascalia apostolorum*, il cui testo è stato ripreso quasi integralmente ma liberamente dalle CA, derivano i primi sei libri di questa raccolta. Il settimo libro, per i capitoli da 1 a 32, dipende, altrettanto liberamente, dalla *Didaché*. L'ottavo e ultimo libro è più discusso nella sua derivazione e composizione, dipendente dalla *Traditio apostolica*, per taluni da rinviare a Ippolito. Una diffusione indipendente hanno avuto i *Canoni apostolici*, costituiti da quarantasette canoni tratti da questo ottavo libro più trentasette o trentotto canoni (a seconda delle recensioni), tratti da concili dei quattro primi secoli. Questi *Canoni apostolici*, per i quali l'attribuzione allo stesso compilatore delle CA non è universalmente condivisa, hanno conosciuto una diffusione indipendente. Essi sono rimasti fuori dall'accusa di essere «falsificati dagli eretici», con la quale il concilio in *Trullo* (691) condannò le CA. Tra le altre fonti le CA utilizzano soprattutto la Bibbia, la prima epistola di Clemente, le *Pseudo-Clementine*, gli *Atti di Pietro* e quelli di Paolo, la *Storia Ecclesiastica* di Eusebio di Cesarea, i *Simboli della fede*. I *Canoni apostolici* figurano tra le fonti del diritto canonico orientale (cf. D. Salachas, *Istituzioni di diritto canonico delle Chiese cattoliche orientali*, Roma-Bologna 1993, p. 19), alcuni rientrano anche nelle collezioni occidentali, nonostante il Decreto di Gelasio – *De recipiendis libris* (c.a. 520) – li abbia espunti come apocrifi. Cf. J. Gaudemet, *Les sources du droit de l'Eglise en Occident du II au VII siècle*, Paris 1985, pp. 21 e 24-25; M. Metzger, *SCh* 320, introd. pp. 13 sgg, in particolare, sul lavoro del compilatore, pp. 18-19 e 30-33.

Siria, nel patriarcato di Antiochia, intorno al 230<sup>6</sup>: il documento più utilizzato nelle CA, ampiamente recuperato e utilizzato nei primi sei libri delle stesse<sup>7</sup>. Nelle CA i luoghi dedicati al nostro tema sono due e appartengono a libri – il secondo e il sesto – che dipendono dal testo della *Didascalia*. Sullo stesso argomento ritornano anche alcuni canoni dell'ottavo libro delle CA.

Il primo passo dipende da una ampia sezione della *Didascalia* ripresa in modo quasi letterale dal compilatore delle CA<sup>8</sup>. Il passo contiene pochissimi interventi là dove tratta delle molte caratteristiche morali richieste al vescovo<sup>9</sup>. A questi la *Didascalia* imponeva di essere (δε )<sup>10</sup> – per quanto riguarda la situa-

<sup>6</sup> Il testo, perduto nell'originale greco – a eccezione di un breve frammento del libro terzo (cf. J.V. Bartlet, *Fragments of the Didascalia Apostolorum in Greek*, «Journ. Theol. Stud.» 18, 1917, pp. 301-309) –, è conservato nelle versioni latina, siriana, araba, etiopica e armena (cf. Gaudemet, *Les sources*, cit., p. 24). Anche quest'opera è presentata dall'autore, probabilmente un vescovo – l'ipotesi che possa trattarsi di un diacono (A. Vilela, *La condition collégiale des prêtres au III siècle*, Paris 1971, pp. 213-214) non ha molto credito – come un insieme di istruzioni date dagli apostoli ai vescovi. Edizioni latine: *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, ed. F.X. Funk, 2 voll., Paderborn 1905; *Didascalie apostolorum, Canonum ecclesiasticorum, Traditionis Apostolicae. Versiones latinae*, ed. E. Tidner, (TU 75), Berlin 1963. Inoltre, F. Nau, *La Didascalie des douze Apôtres, traduite du syriaque*, Paris 1912<sup>2</sup>; R.H. Connolly, 'Didascalia Apostolorum'. *The Syriac version translated and accompanied by the Verona Latin fragments*, Oxford 1929, p. LXXXIX; per la versione armena D'Ercole, *Le fonti del diritto canonico*, Roma 1948, p. 22 sgg.; A. Woobus, *The Didascalia Apostolorum in Syriac*, Louvain 1979; N.V. Dura, *La version éthiopienne de la Didascalie*, «Stud. teol.» 27, 1975, pp. 436-451. Versioni e edizioni: *Clavis Patrum Graecorum*, I, 1983, n. 1738. Per il confronto sinottico tra la versione latina della *Didascalia* e le CA, cf. *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, ed. Funk, cit. Cf., anche, P. Galtier, *La date de la Didascalie*, «Rev. d'hist. eccl.» 42, 1947, pp. 315-351.

<sup>7</sup> Sulla articolazione e composizione delle CA cf. n. 5. Per i cambiamenti che intervengono dalla *Didascalia* alle CA, riguardanti i diversi aspetti dell'organizzazione ecclesiastica, cf. A. Faivre, *Naissance d'une hiérarchie. Les premières étapes du cursus cléricale*, Paris 1977, p. 119 sgg. Nell'ambito della crescente valorizzazione dello stato continentale, più in particolare, per quanto riguarda la trasformazione del ruolo delle vedove e delle vergini, nelle CA, cf. S. Elm, 'Virgins of God'. *The Making of Asceticism in Late Antiquity*, Oxford-New York 1996, p. 170 sgg.

<sup>8</sup> *Didascalia* 2, 1-6 = CA 2, 1-6, ed. Funk, pp. 30-39 = SCh 320, ed. Metzger, pp. 144-161.

<sup>9</sup> *Didascalia* 2, 2, 1-4 = CA 2, 2, 1-4, ed. Funk, pp. 32-35 = SCh 320, pp. 146-148. *Didascalia* 2, 2, 1-3, ed. Funk, pp. 32-34: Sit ergo sobrius, castus, <constans>, ornatus, non turbulentus, non vino multo deditus, non percussor, sed innocens, non litigiosus, non avarus; non neophytus, ut non infletur et in iudicium incidat <diaboli>, quoniam omnis, qui se exaltat, humiliabitur (Luc. 14, 11). Talem decet esse episcopum, unius uxoris virum, curam domus suae bene agentem (1 Tim. 3, 2-4). Ita ergo probetur, cum manus impositionis et sic ordinetur in episcopatum, si est castus, si uxorem castam aut fidelem habuit aut habet, si filios pie educavit et erudiens produxit, si ii, qui intra domum eius sunt, reverentur eum et honorant eum et omnes subditi illi sunt.

<sup>10</sup> *Didascalia* 2, 2, 3, ed. Funk, p. 34: ... si uxorem castam aut fidelem...habuit aut habet...

zione matrimoniale, e secondo l'indicazione paolina – μιᾷς γυναικὸς ἀνὴρ<sup>11</sup>. Alle indicazioni della *Didascalia* il compilatore delle CA ne aggiunge altre relative alla situazione familiare del vescovo: in particolare quella per cui anche per la moglie si impone, tra le altre caratteristiche morali, di essere μονόγαμος. Il termine è usato nelle CA con valore sinonimico rispetto all'espressione μιᾷς γυναικὸς ἀνὴρ<sup>12</sup>. E valore sinonimico ha rispetto all'espressione μιᾷς γυναικὸς ἀνὴρ di Paolo e della *Didascalia*, espressione della quale il termine μονόγαμος si può considerare portato di un'evoluzione linguistica<sup>13</sup>.

Il secondo passo è costituito da un intero capitolo del VI libro delle CA – il diciassettesimo – che, rispetto al testo della *Didascalia*, è una aggiunta del compilatore. Le prescrizioni monogamiche delle CA sono riferite anche a presbiteri e diaconi<sup>14</sup>. Ma il compilatore estende pure al clero minore – cantori, lettori e portieri, ma anche alle diaconesse – l'obbligo di essere ugualmente μονόγαμος. È prevista la possibilità di sposarsi – ma solo per i clerici dei gradi minori della gerarchia – anche dopo l'ingresso nel clero, nel caso essi fossero stati ordinati quando erano ancora celibi, ma previa dichiarazione di volontà da esplicitare prima di essere istituiti<sup>15</sup>.

---

sciogliendo nel perfetto e nel presente il solo presente di Paolo (1 Tim 3, 2-4), la *Didascalia* sembra voler precisare che la condizione matrimoniale doveva essere considerata valida per i ministri della Chiesa sia che si riferisse a prima della loro ordinazione sia che riguardasse il periodo in cui era in atto l'esercizio del loro ministero.

<sup>11</sup> 1 Tim 3, 2.

<sup>12</sup> CA 2, 2, 2, SCh 320, p. 148. Il vescovo deve essere uomo di una sola donna (a sua volta) sposata una sola volta (μιᾷς γυναικὸς ἀνδρα...μονογάμου). In CA 6, 17, 1-4 il termine μονόγαμος, qui riferito solo alle mogli dei clerici, è utilizzato anche per il vescovo, il presbitero e il diacono (cf. n. 14). Paolo e la *Didascalia* non usano μονόγαμος, ma l'espressione μιᾷς γυναικὸς ἀνὴρ (la *Didascalia* la riferisce solo al vescovo, a differenza di Paolo, per cui cf. più avanti e nota seguente). Significativo, inoltre, che le CA precisano che anche il vescovo debba essere πιστός (fedele), qualità che la *Diascalia* riferisce solo alla moglie. Entrambi i coniugi, dunque, per le CA devono essere fedeli e monogami.

<sup>13</sup> Il termine non è registrato in G. Kittel - G. Friedrich, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, ed. it., Brescia 1971.

<sup>14</sup> Cf. 1 Tim 3, 12 (riferito ai diaconi); Tit 1, 6 (riferito ai presbiteri).

<sup>15</sup> CA 6, 17, 1-4, SCh 329, pp. 346-348: «Stabiliamo di istituire quali vescovi, presbiteri e diaconi uomini sposati una sola volta (μονόγαμος; 1 Tim 3, 2, 12 e Tit 1, 6, al presbitero e al diacono si chiede di essere μιᾷς γυναικὸς ἀνὴρ). Non ha importanza che la moglie sia ancora viva o sia già morta. Non è loro permesso, dopo l'ordinazione, di sposarsi, se sono celibi, o di unirsi a altra donna, se sono già stati sposati: si devono contentare di quello che erano al momento dell'ordinazione. 2 – Quanto ai cantori, ai lettori, ai portieri noi stabiliamo che anche loro non siano risposati. Ma se essi sono entrati nel clero prima di essere sposati, noi permettiamo che si sposino, nel caso lo vogliano, per evitare che cadano nel peccato o in

È ancora più preciso e puntuale nelle prescrizioni e nei divieti l'A. – se di altro autore si tratta<sup>16</sup> – dell'ultimo libro delle CA. Qui, non è consentito a nessun ecclesiastico contrarre, dopo il battesimo, un secondo matrimonio o aver avuto una concubina<sup>17</sup>; né aver sposato una vedova, una meretrice, una schiava, o una donna di spettacolo<sup>18</sup>; né aver sposato due sorelle, o una figlia di un fratello o di una sorella<sup>19</sup>. A queste condizioni morali che limitano le possibilità di matrimonio del clero, non corrisponde però, alcuna squalificazione dello stato matrimoniale in sé: per nessuna ragione, una legittima convivenza precedente all'ordinazione può essere interrotta. Una moglie scacciata comporta la esclusione (ἀφορίζεσθω) e la deposizione del clerico<sup>20</sup>. Questi canoni consentono di sposarsi, anche dopo l'ordinazione, a cantori e lettori nel caso in cui, a quel momento, questi fossero ancora celibi<sup>21</sup>.

In conclusione, dunque, nel III secolo, la *Didascalia*, con l'unico passo dedicato alla condizione matrimoniale del clero, dove l'intervento più significativo rispetto al testo paolino riguarda l'articolazione temporale, suggerisce l'ipotesi che l'A. non avesse necessità di fare precisazioni su di un argomento che non pare essere in questo periodo avvertito come problematico: a qualunque momento della vita del vescovo, prima o dopo l'ordinazione, si riferisse il suo matrimonio, questo non era considerato ostativo rispetto all'esercizio del ministero, né sul legame matrimoniale gravava alcun vincolo che non fosse quello di un rigido regime monogamico. Avulsa dal restante pensiero di Paolo – per molti aspetti problematico nel significato complessivo del giudizio sulla donna e sul matrimonio, in particolare quello del clero<sup>22</sup> – l'unica citazione paolina richiamata sembra orientare la *Didascalia* verso una considerazione del matrimonio dei ministri intesa quale 'condizione necessaria e sufficiente' all'esercizio della loro funzione. Ed è proprio questa condizione che viene meno nelle CA.

---

tentazione. 3 – Inoltre proibiamo a tutti i membri del clero di prendere per moglie una cortigiana, una serva, una vedova o una donna ripudiata, come dice la Legge. 4 – Come diaconessa, si prenderà una vergine pura; o, in mancanza, una vedova che sia stata sposata una sola volta, fedele e onorata. <sup>16</sup> Cf. n. 5.

<sup>17</sup> CA 8, 47, 17.

<sup>18</sup> CA 8, 47, 18.

<sup>19</sup> CA 8, 47, 19.

<sup>20</sup> CA 8, 47, 5, SCh 336, p. 276: esclude esplicitamente l'εὐλάβεια (pietà o prudenza), spesso addotta come ragione – o pretesto – per svincolarsi dal matrimonio.

<sup>21</sup> CA 8, 47, 26.

<sup>22</sup> Ph.H. Menoud, *Saint Paul e la femme*, «Rev. de Théol. et de Phil.» 19, 1969, pp. 318-330; P. Brown, *Il corpo e la società*, trad. it., Torino 1992, pp. 41-51. Più specificamente per L. Legrand, *Saint Paul et le célibat*, in *Sacerdoce et célibat*, cit., pp. 315-331, il celibato non è, per Paolo, una condizione dell'apostolato.

Alla fine del IV secolo, la specificità della posizione delle CA in merito al matrimonio del clero – rispetto alla *Didascalìa* e rilevabile soprattutto dai passi da essa autonomi – sembra essere in qualche modo dipendente dalle ormai diffuse tematiche ascetiche. Più in particolare, dai limiti e dalle condizioni che tali tematiche imponevano agli ecclesiastici, anche nella conduzione della loro vita privata, limiti e condizioni che qui si traducono nell'impedimento di un matrimonio successivo all'ordinazione<sup>23</sup>. La diversa situazione culturale e religiosa comporta, tra l'altro, che vengano puntualizzate e precisate in modo più articolato le semplici indicazioni della *Didascalìa*. In un momento in cui il problema della condotta privata dei vescovi e del clero in genere, subiva la pressione degli ambienti e dell'ideologia monastici, il compilatore delle CA pare rispondere a questioni aperte, cui le testimonianze coeve, normative e letterarie, davano diverse soluzioni. Resta qui immutata, a partire da Paolo e attraverso la *Didascalìa*, la legittimità dello stato matrimoniale per i ministri della Chiesa, purché preesistente al loro ingresso negli ordini. Non solo il testo normativo del III secolo, la *Didascalìa*, ma anche quello del IV, le *Constitutiones*, sono ben lontani da un'interpretazione di Paolo come alfiere del celibato e della continenza ecclesiastici quale essa è data dai sostenitori del fondamento neotestamentario del celibato stesso<sup>24</sup>. Le pressioni di natura ascetica, dunque, non vengono da

---

<sup>23</sup> Dal punto di vista storico e culturale è necessario distinguere verginità e asceti monastica, da un lato, e continenza e celibato ecclesiastici, nonché puntualizzare l'indipendenza del celibato dal monachesimo, e al contempo, l'influenza e la pressione esercitate da quest'ultimo sul celibato stesso. Influenza e pressione del monachesimo sul celibato vanno, comunque, contestualmente storicizzate: su questi problemi e sulle ragioni storico-culturali per le quali, in clima di asceti monastica, al clero venne impedito il matrimonio cf. T. Sardella, *Eros rifiutato ed eros proibito. Asceti dei monaci e celibato dei clerici*, in *Eros difficile. Amore e sessualità nell'antico cristianesimo*, a cura di S. Pricoco, Soveria Mannelli 1998, pp. 197-238.

<sup>24</sup> Cf. 1 Cor 7, 8: ricordiamo che la tesi del fondamento evangelico del celibato si fonda sostanzialmente su questo passo – per la cui problematica e decisiva interpretazione cf. J. Héring, *La première épître de saint Paul aux Corinthiens* (Commentaire du NT 7), Neuchâtel-Paris 1949, p. 50 sgg. –, oltre che su 1 Cor 9, 5, e Mt 19, 12. Quest'ultimo passo, estrapolato dal contesto riguardante il matrimonio e il divorzio, nel quale è in realtà inserito, è inteso, invece, come suggerimento evangelico per una superiore condizione ascetica. Il riferimento al matrimonio del passo di Matteo è, sia pure con diverse sfumature, condiviso dai commentatori che non si attengono alla tesi del fondamento evangelico del celibato (su di esso citiamo soltanto J. Galot, *La motivation évangélique du célibat*, «Gregorinaum» 53, 1972, p. 738 sgg., a favore della tesi del fondamento evangelico del celibato; per la tesi contraria cf. U. Ranke-Heinemann, *Eunuchi per il regno dei cieli*, trad. it., Milano 1995, pp. 29-31 e 48). Il preteso fondamento evangelico del celibato, conseguente alla, peraltro controversa, interpretazione di questi pochi passi neotestamentari, va, comunque, rivisto anche alla luce delle testimonianze cristiane dei primi secoli.



Paolo. Le condizioni perché siano ordinati ministri vedovi o continenti sono determinate dal sovrapporsi di prescrizioni indipendenti dal pensiero paolino, nonché da qualunque altra citazione neotestamentaria: tali sono l'indicazione di bloccare la situazione dei ministri allo *status quo* relativo al momento dell'ordinazione e quella in base alla quale il presbitero deve avere almeno cinquanta anni<sup>25</sup>.

Il vincolo di un matrimonio pregresso, legittimo e obbligatorio allo stesso tempo – perché non può e non deve comportare né continenza né scioglimento di convivenza – e la inaccessibilità del matrimonio dopo l'ordinazione evidenziano insieme al mantenimento di un tradizionale modello ebraico-cristiano di ministro sposato<sup>26</sup>, la pressione delle idealità ascetiche e, con esse, la complessità di questo testo normativo.

Nella *Didascalia* tutte le indicazioni relative alla vita matrimoniale del clero erano concentrate e concluse nel passo paolino utilizzato, che le risolveva nel modello di vita familiare di tipo patriarcale: la famiglia era indicata come l'ambiente più adatto nel quale il vescovo può esperire quelle doti di capo che devono servirgli per la guida del gruppo dei fedeli e alle quali egli deve ispirarsi per la sua funzione di ministro della Chiesa<sup>27</sup>.

Nelle CA, accanto all'innovazione costituita dal divieto del matrimonio dopo l'ordinazione per il clero maggiore – e alla tesi del battesimo interpretato come unico rito purificatore operante contro l'errore di un eventuale secondo matrimonio – permane ed è salvaguardata la validità del vincolo di un matrimonio pregresso alla stessa ordinazione<sup>28</sup>. Questo testo precisa e rafforza il quadro della *Didascalia*, dove la famiglia costituisce l'unico punto di riferimento possibile per la vita del vescovo. Inoltre, il compilatore delle CA si preoccupa anche dell'integrità della moglie e di consolidare compattezza e solidarietà familiare, sottolineando il valore della monogamia, che deve essere estesa alla moglie del vescovo e al clero inferiore<sup>29</sup>; mentre i canoni articolano su un ampio spettro di possibilità le condizioni di moralità richieste a chi venga in contatto con i membri del clero: non viene contemplata solo la condizione monogamica del vescovo, di immediata ascendenza paolina, così come essa era semplicemente richiesta anche dalla *Didascalia*. Le molteplici situazioni considerate paiono rispondere alle esigenze di una questione articolata nelle problematiche e nelle soluzioni, dove queste ultime – configurantesi altrove diversamente – rispondono alla necessità di normativizzare irregolarità e varietà di comportamenti.

<sup>25</sup> *Didascalia* 2, 1 = CA 2, 1.

<sup>26</sup> T. Sardella, *Sacerdozio ebraico e cristiano*, sotto stampa.

<sup>27</sup> Cf. nn. 10 e 11.

<sup>28</sup> In questo esiste omogeneità di posizioni tra primi sette libri delle CA e *Canoni apostolici*.

<sup>29</sup> Cf. nn. 13 e 14.

Le condizioni poste dalle CA, rispetto a quelle della *Didascalia*, sono, dunque, sollecitate dalla nuova temperie ascetica, ma quest'ultima non appare sempre decisiva nel determinare gli orientamenti culturali rispetto alla vita privata del clero. L'analisi di un testo canonico-liturgico, come questo, non offre, infatti, un codice interpretativo assoluto della materia. In primo luogo, simili documenti hanno per definizione un valore normativo e non descrittivo<sup>30</sup>. Ciascun codice disciplinare non esaurisce tutte le soluzioni: conflitti di autorità e divergenze dottrinali riflettono, infatti, la vita legislativa delle comunità cristiane del tempo<sup>31</sup>. Prestigio e autorevolezza – delle CA come di simili testimonianze coeve – conquistati con il preteso ricorso al patronato apostolico garantiscono la validità delle soluzioni proposte e assicurano riconoscimento e diffusione in un contesto, che conosce irregolarità e varietà e dei comportamenti pratici e delle indicazioni normative e letterarie, rispetto al quale è necessaria una più approfondita spiegazione.

In una prospettiva diacronica, il confronto con la *Didascalia* – testo immediatamente vicino alle CA, dal punto di vista letterario, ma a una notevole distanza cronologica, che segna anche una profonda cesura culturale – ha consentito di rilevare la dimensione canonica di mutamenti epocali, in una fase precedente alla normativa sul celibato sacerdotale. Centocinquanta anni di storia di un pensiero in espansione – quello ascetico – dividono l'autore della *Didascalia* dal compilatore delle CA. E il confronto tra i due testi, di cui il primo fonte del secondo, è risultato opportuno proprio in ragione del fatto che essi stanno ai margini di un periodo decisivo per lo sviluppo di queste tematiche.

Per quanto riguarda le fonti coeve alle CA, si riscontra una varietà di posizioni che conferma la necessità di contestualizzare puntualmente le testimonianze su continenza e uxorato del clero. E si comprova la diversità della problematica storica dello stato continentale del clero rispetto a quella dell'ascesi monastica, dalla quale purtuttavia il primo pare chiaramente essere influenzato<sup>32</sup>.

Una diffusa tesi storiografica ritiene che nel IV secolo sia già attuato, relati-

---

<sup>30</sup> Per questa stessa interpretazione cf. Elm, *'Virgins of God'*, cit., p. 173. Non è accettabile, invece, rispetto alla situazione legislativa del tempo, la tesi di A.M. Stickler, *La continenza dei diaconi specialmente nel primo millennio della Chiesa*, «Salesianum» 26, 1964, p. 278, che afferma che tutte le prime leggi formali e «gli scritti pseudo-apostolici avevano la possibilità di affermarsi solo in quanto riproducevano tali tradizioni note a tutti...Innovazioni sostanziali non avrebbero mai avuto la possibilità di affermarsi incontrastate anche nel campo della legislazione riflessa...». Il problema non è la novità o meno apportata dalle prime leggi formali, ma il contesto socio-culturale da cui emanano, nella coesistenza di tradizioni e posizioni diverse, nelle loro relazioni e nei reciproci rapporti.

<sup>31</sup> M. Metzger, *Les Constitutions apostoliques par Clément*, «Rev. d. Droit can.» 22, 1982, pp. 141-142.

<sup>32</sup> Cf. n. 22.

vamente alla normativa sul matrimonio del clero, il processo di diversificazione tra Oriente e Occidente<sup>33</sup>. Le prime attestazioni canoniche orientali si limiterebbero a proibire il matrimonio ai ministri ordinati, salvaguardando al contempo l'integrità delle unioni esistenti. La normativa occidentale, invece, sarebbe orientata da subito verso la continenza totale del clero, anche in condizione di matrimonio pregresso. Una diversificazione che, se teniamo conto del complesso delle testimonianze, può essere, in realtà, fissata a partire dalla fine del VII secolo<sup>34</sup>.

In effetti, la prima normativa occidentale appare troppo scarsamente rappresentata per poter offrire sufficienti elementi di individuazione di una linea di tendenza diversa e opposta rispetto a quella orientale<sup>35</sup>. Per altro verso, se ci limitiamo all'Oriente, anche nello spazio cronologico e temporale in cui rientrano le CA, riscontriamo, rispetto al tema del matrimonio del clero, una pluralità di soluzioni che non rinviano a un unico schieramento orientato in modo monolitico. Nella normativa orientale, la tendenza comune, con poche eccezioni, è verso un'esclusione del matrimonio dopo l'accesso agli ordini sacri<sup>36</sup>. I matrimoni pre-

---

<sup>33</sup> V. De Clercq, *Ossius of Cordoba*, Washington 1954, soprattutto pp. 278-280; P.H. Lafontaine, *Les conditions positives de l'accession aux ordres dans la première législation ecclésiastique (300-492)*, Ottawa 1963, p. 193, n. 77; Ph. Delhay, *Brèves remarques historiques sur la législation du célibat ecclésiastique*, «*Studia moralia*» 3, 1965, pp. 362-396, soprattutto p. 370.

<sup>34</sup> Cf. Gryson, *Les origines*, cit., p. XI.

<sup>35</sup> Anche se i pochi dati esistenti potrebbero comprovare questa tesi, il punto più debole rispetto alla generalizzazione della tendenza ci pare dipenda dalla esilità della normativa occidentale, costituita da due documenti, un canone conciliare e una lettera papale. Il primo di questi è il canone di Elvira (datazione variamente fissata, tra 303, 312-313, comunque entro il 324), la cui interpretazione nel senso di una continenza postmatrimoniale è del tutto problematica anche per la sintassi ambigua (cf. l'interpretazione di M. Meigne, *Concile d'Elvire et collection d'Elvire*, «*Rev. d'hist. eccl.*» 70, 1975, pp. 361-387; per una rapida sintesi della questione, risolta con un'interpretazione a favore della continenza, cf. E. Griffe, *Le Concile d'Elvire et les origines du célibat ecclésiastique*, «*Bull. de Litt. eccl.*» 77, 1976, pp. 123-127); da ultimo cf. S. Heid, *Zölibat in der frühen Kirche*, Paderborn-München-Wien-Zürich 1997, pp. 99-104. L'altro testo è l'epistola di Siricio (gennaio 385) – una decretale, che appartiene a una tipologia normativa diversa dalle corrispondenti in Oriente, costituite da canoni conciliari e da raccolte –. Su questa cf. D. Callam, *Clerical Continence in the Fourth Century: three papal Decretals*, «*Journ. Theol. Stud.*» 41, 1980, pp. 3-50 e T. Sardella, *Papa Siricio e i movimenti ereticali nella Spagna di Teodosio I*, Congresso Internacional 'La Hispania de Teodosio', Segovia-Coca, Octubre 1995, vol. I, 1997, pp. 247-254.

<sup>36</sup> Conc. Ancira, *can.* 10 (a. 314) lascia solo al diacono, e solamente come concessione, la possibilità di sposarsi anche dopo l'ordinazione, a patto che di questa possibilità egli stesso acquisisca il diritto facendone esplicita richiesta al momento dell'ordinazione; diversamente, incorrerà nella decadenza dal diaconato. Conc. Neocesarea, *cann.* 1-9-10 (c.a. 314-325) sta-

gressi possono essere salvaguardati nella loro interezza, o ridimensionati secondo soluzioni diverse, che vanno dall'impedimento dell'esercizio della sessualità, fino allo scioglimento della convivenza. Ma le possibili variazioni non si distinguono secondo una linea di demarcazione geografica. Lo dimostra l'analisi delle cospicue testimonianze della normativa conciliare e non, del IV secolo, oltre che alcuni autori della stessa area di provenienza delle CA.

Agli inizi del IV secolo, intorno al 300, in Egitto, le *Costituzioni ecclesiastiche degli apostoli*<sup>37</sup>, un documento normativo extra conciliare, composto con documenti di origine e natura controversa, mantenevano ancora immutata la semplice indicazione paolina che al vescovo chiedeva di essere *mi-j gunaikØj ln r*<sup>38</sup>.

Sempre in Egitto, dopo qualche decennio, a qualche anno dal concilio di Nicea, tra 336 e 340, i *Canoni di Ippolito*<sup>39</sup> si preoccupavano che né giovani celibi né uomini maturi, che non avessero dato prova di integrità, venissero ordinati ministri o anche soltanto nominati sottodiaconi<sup>40</sup>. Andavano evitate, dunque, le condizioni per le quali vescovi presbiteri diaconi e sottodiaconi corressero il rischio di arrivare a sposarsi dopo l'ordinazione<sup>41</sup>. Allo stesso tempo, con il

---

stabilisce la deposizione per i clerici sposati dopo l'ordinazione; invece, gli atti carnali commessi prima di questa sono rimessi con l'imposizione delle mani.

<sup>37</sup> CEA 16, 2. Anche questo è uno scritto pseudo-apostolico, contenente prescrizioni giuridiche. Spesso, ingenerando confusione, esso è designato con diversi titoli (cf. Gaudemet, *Les sources*, cit., p. 26 e n. 59).

<sup>38</sup> Questa ci sembra essere l'interpretazione più corretta: cf. F.X. Funk, *Cölibat und Priesterehe im christlichen Altertum*, in Id., *Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen*, I, Paderborn 1897, pp. 123-124 e Gryson, *Les origines*, cit., pp. 94-98 che, attraverso una accurata riesamina del testo e delle possibili interpretazioni, propende per l'indicazione monogamica, per di più in forma di suggerimento, non di norma tassativa. Molto diversa, ma inficiata dalla pregiudiziale ideologica e storica dell'apostolicità del celibato ecclesiastico, la tesi di Bickell, che legge la normativa nel senso che il vescovo deve essere celibe o vivere separato dalla prima e unica moglie (*Der Cölibat eine apostolische Anordnung*, cit., pp. 43-44 e Id., *Der Cölibat dennoch eine apostolische Anordnung*, cit., pp. 793-794).

<sup>39</sup> *Les Canons d'Hippolyte*, éd. crit. de la version arabe, introd et trad. fran. R.G. Coquin (= PO 31, 2, Paris 1966). Di questo documento – una sorta di sintesi, un rimaneggiamento pseudoepigrafico della *Traditio apostolica* di Ippolito –, il cui originale greco è perduto, abbiamo solo una versione araba, tradotta da una, anche questa perduta, in copto (cf. Gaudemet, *Les sources*, cit., p. 20).

<sup>40</sup> Insieme con i lettori anche i sottodiaconi sono qui integrati nel clero. Per i sottodiaconi l'A. parla anche di ordinazione, ma riserva l'imposizione delle mani solo a vescovi, presbiteri e diaconi: cf. Faivre, *Naissance*, cit., pp. 69-71.

<sup>41</sup> *Can.* 7.

canone successivo, il concilio si erge a difesa del matrimonio, opponendosi duramente alle sanzioni contro il clero sposato cui è consentito di mantenere gli effetti dello stato matrimoniale<sup>42</sup>.

Nei concili precedenti a Nicea l'unico impedimento è nei confronti del matrimonio dopo l'ordinazione. Ma il divieto non è associato a valutazioni negative nei confronti del matrimonio stesso e per le quali il celibato potrebbe presentarsi al clerico come uno stato superiore rispetto al matrimonio<sup>43</sup>; né sono previste, in condizioni di normale menage familiare tra coniugi fedeli, limitazioni che indirizzino alla continenza i rapporti tra il ministro della Chiesa e la moglie, in caso di matrimonio pregresso<sup>44</sup>.

Punto centrale della moderna tesi storiografica a sostegno delle distinte posizioni che dividerebbero Oriente e Occidente, su questo tema e già nel IV secolo, è quanto avviene a Nicea (325)<sup>45</sup>. Nel dibattito che intercorre tra i membri del

<sup>42</sup> *Can. 8*. Cf. B. Botte, *L'origine des Canons d'Hippolyte*, «Rech. d. théol. anc. et méd.» 22, 1955, p. 61; Gryson, *Les origines*, cit., p. 98 e Faivre, *Naissance*, cit., pp. 71-72.

<sup>43</sup> Così, invece, P.H. Lafontaine, *Les conditions positives de l'accession aux ordres dans la première législation ecclésiastiques (300-492)*, Ottawa 1963, p. 173, a proposito di conc. Neocesarea, *can. 8*.

<sup>44</sup> Conc. Neocesarea, *can. 8*: stabilisce che la moglie di un clerico, solo se adultera dopo l'ordinazione del marito, deve essere mandata via; che la continuazione della convivenza – ed evidentemente solo in questo caso, di interruzione delle rigide condizioni monogamiche – preclude al marito l'esercizio del ministero.

<sup>45</sup> Cf. Socrate, *h. e.* 1, 11, 1-7. Il passo è presente anche in Sozomeno, *h. e.* 1, 23, 10-23, che riprende Socrate, ma non in Rufino, fonte di Socrate. Nonostante le discussioni riguardanti l'autenticità del passo, a partire da Valesio (Paris 1668), di esso non pare ci siano ragioni di dubitare: cf. GCS, N.F., Bd. 1, *Sokrates Kirchengeschichte*, ed. G.C. Hansen mit Beitr. von M. Stirinjan, Berlin 1995, pp. 41-43. Su questo cf. anche PG 67, coll. 101-102, n. 807; R. Hussey (ed.), *Socrates Scholasticus, Ecclesiastica Historia*, III<sup>1</sup>, Oxford 1853, rist. Hildesheim-New York 1992, p. 52, che pure lo accoglie nella ricostruzione del testo (I-III, pp. 88-90) e, da ultimo A.M. Stikler, *Il celibato ecclesiastico. La sua storia e i suoi fondamenti teologici*, trad. it., Città del Vaticano 1994, pp. 40-42). Sulle ragioni a favore dell'autenticità cf., tra gli altri, H. Leclercq, s.v. *Célibat*, DACL 2, col. 2816; R. Gryson, *Les origines du célibat ecclésiastique du premier au septième siècle*, Luovain-Gembloux 1968, pp. 90-93 e De Clercq, per le cui argomentazioni cf. n. 46. L'inautenticità del racconto di Socrate, fonte unica di Sozomeno e Gelasio di Cizico, è argomentata sulla base dei seguenti dati: Rufino, fonte di Socrate, e Teodoreto, non lo riportano; nessun Pafnuzio è ricordato tra i vescovi egiziani che presero parte al concilio di Nicea – ma dei circa 300 vescovi presenti conosciamo solo il nome di 222 –; Socrate, un laico, era estraneo a questioni teologiche – in base all'applicazione di un principio schematico delle competenze culturali –; la sua fonte, forse un sacerdote novaziano, Auxanone, è sospetta: ma un novaziano, rigorista, avrebbe dovuto piuttosto tacere un episodio che era a sfavore della continenza ecclesiastica. Non può, invece, essere interpretato come riferito al divieto di convivenza con le mogli il *can. 3* dello stesso concilio, dove il divieto ai

concilio compare un orientamento normativo, che viene definito nuovo da Socrate (νόμον νεαρόν), verso l'obbligo della continenza matrimoniale per il clero sposato<sup>46</sup>: lo avrebbe voluto imporre l'assemblea dei vescovi – su proposta di alcuni di essi – a quanti accedessero da sposati agli ordini sacri, in qualità di vescovi, presbiteri o diaconi<sup>47</sup>. Contro questa linea di tendenza, Pafnuzio, un vescovo dell'Alta Tebaide, difende e salva la comunione anche fisica tra coniugi, nei casi di matrimoni precedenti all'ordinazione; peraltro, appellandosi a un'antica tradizione (ἀρχαίαν παράδοσιν) della Chiesa, vieta il matrimonio a quanti sono già nel clero. Pafnuzio si esprime contro l'introduzione di quello che egli considera un giogo grave e pesante. Sostiene che porre condizioni così fortemente limitative al matrimonio sarebbe stato un attacco alla dignità del vincolo; che era impossibile che la difficile disciplina della continenza potesse essere frutto di imposizione; che in ogni caso ci si doveva preoccupare della castità – e castità era per lui un sano e completo matrimonio – delle mogli dei ministri, altrimenti al di fuori di ogni controllo e abbandonate a se stesse. I membri del clero, a cui era proibito sposarsi dopo l'ingresso negli ordini, dovevano continuare a convivere regolarmente con le mogli, se precedentemente sposati.

---

clerici di coabitare con donne è riferito alle cointrodute, mentre si consente loro di abitare solo con una parente stretta e comunque solo con persona al di fuori di ogni sospetto (cf. I. Ortiz de Urbina, *Nicée et Constantinople, Histoire des conciles oecuméniques*, I, ed. G. Dumeige, Paris 1963, pp. 106-107). Comunque interpretato (cf. n. 47), il passo di Socrate non rinvia, per la continenza dei clerici, alle S.S.

<sup>46</sup> Il riferimento a ἱερομένοις ἀνδράσιν è specificato in vescovi, presbiteri diaconi e sottodiaconi (questi ultimi non sono accolti nell'edizione di Hussey, Socrates Scholasticus, *Ecclesiastica Historia*, rist. Hildesheim-New York 1992, I-II, p. 89).

<sup>47</sup> La proposta di quello che Socrate definisce νόμον νεαρόν (ed. Hansen, Berlin 1995, p. 42) sarebbe addebitabile ai vescovi occidentali presenti al concilio, capeggiati ancora una volta, come già a Elvira, anche per questa battaglia sulla continenza del clero, da Ossio di Cordova. Sul ruolo di quest'ultimo cf. V. De Clercq, *Ossius of Cordoba*, Washington 1954, soprattutto pp. 278-280; P.H. Lafontaine, *Les conditions positives de l'accession aux ordres dans la première législation ecclésiastique (300-492)*, Ottawa 1963, p. 193, n. 77; Ph. Delhay, *Brèves remarques historiques sur la législation du célibat ecclésiastique*, «*Studia moralia*» 3, 1965, pp. 362-396, soprattutto p. 370. In ogni caso, anche se Ossio fu il promotore – o uno dei promotori – di questo fallito progetto di innovazione legislativa, è chiaro, dal racconto di Socrate, che la sua proposta fu poi fatta propria dall'intera assemblea dei vescovi. Difficilmente, dunque, l'intera questione può essere letta come la contrapposizione di due tendenze a proposito del matrimonio del clero. La presenza di Ossio, che era già stato al concilio di Elvira – dove si era per la prima volta legiferato in senso restrittivo sulla vita matrimoniale del clero – anche qui, a Nicea, renderebbe più che mai credibile il racconto di Socrate, di contro a quanti ne contestano, invece, la legittimità (così De Clercq, *Ossius*, cit.; cf., inoltre, n. precedente).

Diversamente, l'eccesso di rigore avrebbe avviato, per converso, un deleterio processo di pericolosa squalificazione del matrimonio.

Lo stesso Socrate testimonia anche di una usanza (ἔθος) diffusa in Oriente, in Tessaglia, a Tessalonica, in Macedonia, in Grecia. Il passo attesta, in un contesto scarsamente coercitivo, un costume matrimoniale esente da limitazioni, inaugurato dal vescovo Eliodoro, che è detto essere stato in gioventù autore di libri erotici. Qui, la consuetudine, non un vincolo di legge (ἀνάγκη νόμου), portava i clerici ad astenersi volontariamente dal dormire con le mogli; secondo una pratica consueta (νόμος) il clerico che intrattenesse rapporti con la legittima moglie era allontanato<sup>48</sup>. Stando alla testimonianza di Socrate, dunque, nelle regioni orientali, nessun obbligo formale vincolava alla continenza i ministri che fossero stati ordinati da sposati. Ma essi praticavano una consuetudinaria e volontaristica pratica, consolidata verso matrimoni continenti, cui si era peraltro aggiunta una usanza contraria: nelle regioni orientali, dunque, sarebbero coesistite entrambe le tendenze, ma senza alcuna regolamentazione canonica.

Significative in tal senso alcune modifiche apportate da Gelasio di Cizico al racconto di Socrate<sup>49</sup>. Gelasio sopprime il passo di Socrate nel quale Pafnuzio sostiene la validità del divieto ai clerici di sposarsi dopo l'ordinazione in quanto esso sarebbe fondato sulle antiche tradizioni della Chiesa<sup>50</sup>: Gelasio sembra, perciò, correttamente escludere che le tradizioni apostoliche – le antiche tradizioni della Chiesa – ponessero limiti di alcun tipo al matrimonio del clero. La soppressione del passo di Socrate potrebbe, quindi, essere un intervento correttivo di Gelasio che dimostrerebbe, così come *Didascalica* e CA, che il divieto di matrimonio per il clero, anche per lui, non è un'antica tradizione, ma un nuovo orientamento: la spiegazione di questo potrebbe venire così ulteriormente comprovata come conseguenza dell'ascetismo monastico.

Peraltro, né l'influenza di quest'ultimo è assoluta, né essa, là dove esiste, appare uniformemente rielaborata. In Paflagonia, per esempio, il concilio di Gangra (340-341) appare soprattutto interessato a lottare contro l'ascetismo esasperato di Eustazio e dei suoi seguaci. La condanna assoluta operata da questi ultimi nei confronti del matrimonio comportava conseguentemente che essi negassero validità agli atti liturgici compiuti dai ministri sposati<sup>51</sup> e si traduceva

<sup>48</sup> Socr., *h. e.* 5, 22, 50-52. Il termine appare usato, dunque, nello stesso passo, con il valore di uso, costume religioso, ma anche di norma, ἀνάγκη νόμου legge della Chiesa (cf. Hussey, III, p. 425).

<sup>49</sup> *H. e.* 2, 32, 22-33, 4. Per un'analisi dettagliata cf. Gryson, *Les origines*, cit., pp. 89-90.

<sup>50</sup> Cf. supra, a proposito dell'intervento di Pafnuzio al concilio di Nicea, riportato da Socrate.

<sup>51</sup> *Can.* 4.

praticamente nell'abbandono indiscriminato di mogli e figli: il concilio agisce contro questi dannosi estremismi, prima ancora che a salvaguardia della integrità del matrimonio dei clerici.

Al di fuori della normativa, la trattatistica esprime ancora più nettamente diversità di tendenze ed estrema varietà di posizioni rispetto ai rapporti con l'ascesi monastica. Senza intenti di completezza, basti solo citare le tesi espresse da Giovanni Crisostomo da un lato, e da Teodoro di Mopsuestia e Teodoreto di Ciro dall'altro: indicativa la divergenza di interpretazione proprio in relazione allo stesso passo paolino che costituisce in questi testi elemento fondante della tesi sulla condizione privata del clero.

Per Crisostomo l'«uomo di una sola donna» di Paolo è il ministro che non deve essere sposato più di una volta<sup>52</sup>; egli ritiene che l'espressione «uomo di una sola donna» di Paolo esprima allo stesso tempo condanna per chi disprezza il matrimonio e riprovazione delle seconde nozze del clero, ma la sua posizione appare controversa rispetto all'eventuale pratica matrimoniale del clero<sup>53</sup>. Per il resto, egli conosce una normativa in cui l'unico impedimento al sacerdozio è solo per le persone risposate. Teodoro e Teodoreto ritengono che il pensiero dell'apostolo non debba essere interpretato in modo restrittivo, nel senso che egli consenta l'accesso all'episcopato solo a chi abbia esperito e vissuto prudentemente un unico matrimonio<sup>54</sup>. Teodoro limita i vincoli posti dall'apostolo al matrimonio del vescovo soltanto nel senso che questi non può essere bigamo, ma non esclude tutte le possibilità della digamia: Paolo, dunque, secondo Teodoro, nega al clero soltanto la possibilità di avere due mogli contemporaneamente, sia pure sposate in modo legittimo – come invece era possibile per la legge mosaica –, ed è contrario al concubinato e alle libere relazioni; un matrimonio legittimo e fedele non preclude, in ogni caso, l'accesso all'episcopato<sup>55</sup>; piuttosto è la

---

<sup>52</sup> Si tratta della decima omilia sulla prima lettera a Timoteo, dove Paolo si riferisce al vescovo (1 Tim 3, 2) e al diacono (1 Tim 3, 12), dal quale, se pure di dignità diversa dal primo, esige la stessa virtù. Per un'analisi dettagliata della questione in Giovanni Crisostomo cf. Gryson, *Les origines*, cit., pp. 65-71.

<sup>53</sup> Alcuni esagerano il significato complessivo dell'intervento di Crisostomo nel processo istruito contro Antonino di Efeso – in realtà ruotante attorno all'accusa di simonia, anche se il principale accusatore, Eusebio di Valentinopoli, contestava i figli nati dal matrimonio di Antonino (cf. Pallad., *dial.* v. *Crys.* 13) – ed hanno perciò fatto di Crisostomo un partigiano della continenza matrimoniale del clero.

<sup>54</sup> Theod. Mops., *Catenae graecorum patrum in NT*, ed. J.A. Cramer 7, Oxford 1843<sup>1</sup>, rist. Hildesheim 1967, pp. 22-26; Theod. Cyr., *ad 1 Tim* 3, 2. Evidente la contrapposizione con le tradizioni giudaiche che consentono al sacerdote non solo di risposarsi, ma anche la poligamia propriamente detta.

<sup>55</sup> Rivolgendosi in 1 Cor 7, 8 *innuptiis et viduis* dimostrava di considerare entrambi di pari dignità.



correttezza dei comportamenti, anche precedenti al battesimo, che va tenuta in considerazione, non potendosi accettare che qualunque atto giudicato immorale, e se così giudicato anche un secondo matrimonio, possa essere lavato dal battesimo, mentre seconde nozze vissute onestamente possano essere invece considerate una colpa<sup>56</sup>.

Dopo questi ultimi semplici dati, restano aperte alcune fondamentali domande: tra queste, quanto possa avere giovato all'interpretazione del testo di Paolo l'esegesi antiochena che, più vicina al testo, non ne capovolge il significato, tanto più là dove la lettera appare a esso adeguata, storicamente logica e coerentemente intellegibile; quali i limiti del rapporto tra ideali monastici e pressioni sociali sulla condizione privata dei ministri della Chiesa in una situazione in cui la fede nell'ideale ascetico non veicola verso il clero spiritualità e pratiche di vita – quali la continenza sessuale – che sono specifiche del monachesimo; quale il rapporto tra normativa e trattatistica rispetto a una questione – quella della continenza e dell'uxorato del clero – che è inevitabilmente soggetta a condizionamenti storici e che risponde alle istanze di un modello sociale e culturale di un gruppo di potere, quello ecclesiastico, rispetto al quale in Occidente si innesca una maggiore pressione. A fronte di questi interrogativi ancora aperti, si conferma, però, un quadro storico in cui continenza e uxorato del clero appaiono indipendenti dal testo biblico e dalle antiche tradizioni della Chiesa, ma sostanzialmente anche dal monachesimo, l'incontro con il quale, però, risulta, sia pure in vario modo, decisivo.

---

<sup>56</sup> In *epist. prior. Pauli ad Tim. Comm. Frag.*, 3, 2, PG 66 = *Catenae graecorum patrum in NT*, ed. Cramer 7, cit., pp. 22-26.



MARIA SORBELLO

## ISOLA ED INSULARITÀ

### I

Quando si parla di isola, si intende una porzione di superficie terrestre più o meno vasta, circondata dalle acque, che la separano e la “isolano” dal resto del continente. Perciò è stata vista come terra a sé stante, abitata da popoli con civiltà e costumi propri a cui l’isolamento conferisce diversità di vita tanto profonde da far addirittura pensare ad un mondo a parte, migliore o peggiore a seconda dei punti di vista. La leggendaria Atlantide del mito platonico con la sua civiltà unica ed irripetibile, è stata appunto raffigurata nei secoli come una terra lontana dal resto del mondo ma anche per questo incontaminata dal decadentismo continentale. E tanti secoli dopo Gauguin cerca tra le isole del lontano Oriente, e nell’isola di Tahiti in particolare, ciò che è irrimediabilmente perduto nel continente, permeato ormai da tempo da ipocrisia e corruzione.

Tommaso Moro<sup>1</sup> chiama “utopia” “nowhere land”, un’isola ideale, una terra che non esiste in alcun luogo; ma il viaggiatore che l’ha lasciata e aspetta di tornarvi la descrive come il luogo puro, della giustizia e dell’ordine, libero dai disvalori che, per la moralità degli abitanti e la singolarità delle istituzioni, si sottrae al mutar del tempo.

Il carattere di separatezza dell’isola farebbe dunque supporre che tutto ciò che si svolge nel suo interno, i costumi, le leggi, il modo di vivere appunto, debba avere connotati originali del tutto differenti dai canoni di vita del continente. Si definisce così in termini positivi il concetto di “insularità”, il carattere dell’isola che si sottrae al degrado del tempo e al contagio dei vizi che portano malattia e morte.

Quando però cambiano di segno quei parametri e il cambiamento identificato col progresso toglie ogni pregio all’immobile durata e la separatezza viene

---

<sup>1</sup> Moro T., *Libellus vere aureus nec minus salutaris quam festivus de optimo reipublicae statu deque nova insula Utopia*, Lovanio II ed. 1516.

deplorata come causa di rifiuto del nuovo, del rischio, del viaggio a superar la frontiera dell'ignoto, allora l'insularità diventa carattere negativo. L'abitante dell'isola è *insulare*, e paga con l'isolamento una improbabile sicurezza, e con l'angustia delle esperienze la condanna del luogo: È qui il mito, la sua evoluzione, e il capovolgimento; percorrerlo può essere utile per liberarne l'approccio critico moderno. E il geografo può studiare l'*isola* nella sua ampia casistica, senza perciò dovere assumere che il distacco fisico risulti decisivo per il carattere culturale della comunità che abita l'isola. Al contrario, lo studioso del territorio ricorre in modo pertinente ad un uso estensivo del termine *isola* a indicare un luogo e un ambiente "separato" dal più vasto territorio da opere artificiali o da diversità culturali o etiche della comunità che l'abita.

Perciò non sempre la definizione geografica di isola comprende il concetto di insularità; considerata l'isola non solo sotto il profilo "fisico", ma come area popolata, non sempre è individuabile in essa un originale *modus vivendi* che la distingue nettamente da quello delle terre vicine. E la separatezza geografica non implica, necessariamente, diversità di vita. Esistono isole lontane dalle grandi correnti di circolazione marittima, nelle quali gli abitanti vivono in maggiore isolamento, che favorisce uno sviluppo autonomo ed originale con la formazione a volte di un tipo fisico molto particolare. Il Madagascar, per esempio, è stata un'isola dove la flora, la fauna e gli uomini han serbato caratteri unici, completamente diversi da quelli africani. Perciò fu considerata un'isola misteriosa per l'origine non del tutto certa dei suoi abitanti e per alcune specie di animali quali i lemuri che vivono solo su quest'isola.

Ma altre isole quali la Sicilia, Cuba, Porto Rico, Mauritius sono senz'altro in continuo contatto con il mondo esterno, sia perché situate sulle grandi rotte, sia perché han partecipato per vicende storiche importanti che hanno coinvolto con esse più vasti territori e comunità.

Tutto ciò impone cautela e nell'impiego "tecnico" del termine *isola* e soprattutto nell'analisi di caratteri definiti come *insulari*.

E' indubbio che non esiste alcun punto in comune tra le prime e le seconde se non la definizione geografica di isola che le pone tutte sullo stesso piano. Chi infatti paragonerebbe la Sicilia colonizzata da secoli, alle isole sperdute negli oceani o anche alla vicina Sardegna o Corsica?

La Sardegna per esempio, così vicina alla Sicilia, è un'isola nella quale i valori, le tradizioni culturali sono rimasti pressoché intatti.

La convinzione che le uniche leggi da rispettare non sono tanto quelle scritte quanto quelle tramandate dagli usi locali, l'adozione di una lingua diversa dall'italiano, sebbene quest'ultimo è per legge la lingua ufficiale, l'isolamento dei Sardi nei secoli, ha fatto sì che la Sardegna conservi ancora oggi una propria individualità, un proprio patrimonio culturale.

L'isola di Creta, culla dell'antica e brillante civiltà minoica, sviluppatasi tra il III millennio a.C. e l'XI secolo a.C., costituisce invece un chiaro esempio di come l'isola, anziché chiudersi in se stessa, preservando i propri usi e costumi, possa essere il centro diffusore di civiltà e cultura nei confronti del continente. Esistono infatti testimonianze degli elementi culturali cretesi in tutto il bacino mediterraneo.

Oggi l'isola, dopo la dominazione romana, araba, veneziana e infine turca, durante la quale attraverso un lungo periodo di decadenza, ha perso la sua importanza e la sua identità insulare, uniformandosi al continente greco, al quale è stata annessa nel 1913.

Cipro, terza isola del Mediterraneo, importantissima fin dalla più lontana preistoria per la sua funzione di ponte tra la civiltà del Vicino oriente e l'Europa, non è mai stata, invece, dotata di una sua ben definita cultura. Essa infatti visse sotto l'influenza delle grandi civiltà orientali durante la prima e la media età del bronzo, e delle civiltà egee, nella tarda età del bronzo. Oggi, inoltre, l'identità dell'isola è ulteriormente compromessa dall'esistenza delle popolazioni greca e turca, che convivono in un equilibrio instabile. Non esiste, dunque, un'unica lingua ufficiale bensì due, il greco e il turco, così come vengono professate due religioni, la greco-ortodossa e la musulmana di rito sannita.

Insularità è dunque individualità, netto distacco dal resto del continente, diversità di vita.

L'Inghilterra con il suo ordinamento giudiziario, con i suoi costumi, è un esempio di insularità, vissuta dagli Inglesi in maniera positiva, vige infatti un'evidente consapevolezza di superiorità in quanto il popolo è depositario di patrimoni culturali che vengono esaltati per la diversità e non per l'omogeneità con il resto del continente.

In linea di massima, lo stato insulare viene vissuto negativamente là dove esistono povertà, carenza di strutture, contraddizioni evidenti, e positivamente nei luoghi dove invece impera il progresso.

Ma il concetto positivo o negativo di insularità è qualcosa di strettamente soggettivo; un sardo, infatti, emigrato in un paese progredito, può in alcuni casi guardare con nostalgia alla vita primitiva, ai valori della propria isola, ed un inglese può a sua volta non condividere alcuni aspetti della propria civiltà<sup>2</sup>. La progredita Inghilterra e l'arretrata Sardegna costituiscono esempi alternativi di insularità positiva o negativa a seconda che si esaltino valori quali l'organizzazione e il progresso, oppure la semplicità di vita e il contatto diretto con la natura.

---

<sup>2</sup> Sul tema dell'insularità vedi interventi di G. Giarrizzo e D. Ruocco negli Atti del XIII Congresso Geografico Italiano, Catania 09-13 maggio 1983, vol. III.

E' dunque insulare la Gran Bretagna, che, dal XII secolo, periodo in cui fu invasa dai normanni, non è più stata sottomessa ad alcuna occupazione straniera. Durante la II<sup>a</sup> guerra mondiale, è bastato il Canale della Manica, di ampiezza in fin dei conti assai poco rilevante, per proteggerla dall'invasione straniera. Sebbene ai giorni nostri non costituisca più il centro dei traffici economici e abbia definitivamente perso la sua posizione di prima potenza industriale del mondo, a vantaggio di molti paesi rivieraschi quali gli Stati Uniti, il Canada, la Cina e il Sud-Est asiatico, essa conserva intatta la sua individualità e vige tuttora nel popolo inglese uno spiccato senso di superiorità, giustificato dall'attuale supremazia della lingua inglese nel mondo, dovuta al momento della massima grandezza territoriale e oggi utilizzata nei rapporti culturali, nelle transazioni internazionali e nelle relazioni tra Stati.

Il suo essere isola, separata dal Continente europeo, ha contribuito alla sua ben definita "insularità". Tutto la caratterizza, a cominciare per dirne una, dalla guida a destra nelle auto, alla figura del tipico gentleman con l'ombrello onnipresente, necessario accessorio dovuto, tanto per cambiare, alle notevoli ed uniche condizioni climatiche. Anche il sistema metrico decimale è diverso da quello adottato da tutti i Paesi del mondo. La Gran Bretagna, inoltre, non ha conosciuto cambiamenti di confine, come ad esempio la travagliata Polonia, la Francia e la Germania ed è dunque rimasta immutata nei secoli.

Anche l'Irlanda ha mantenuto intatti la propria cultura e i propri usi e costumi. Le sue caratteristiche fondamentali sono il profondo attaccamento al cattolicesimo romano e all'antica lingua celtica. Vicina alla Gran Bretagna essa nutre uno spiccato sentimento di ostilità, dovuta alla secolare sudditanza politica ed economica.

Ma l'insularità, non è tanto l'effetto della sua condizione geografica, bensì l'esito di scelte culturali - scelte, in cui ha prevalso l'orgoglio di esser portatori di caratteri originali, piuttosto che la resistenza (che non è stata certo assente) alla innovazione.

E però, anche per la Gran Bretagna, come per altre grandi isole (o stati arcipelago come il Giappone o le Filippine), costituiscono oggetto interessante di studio, le isole nell'isola: il Galles o la Scozia esaltano la propria identità con motivazioni sia etiche sia razziali, sia religiose, che rendono più impervio l'ago del termine "insulare" o di "insularità".

## II

Finora si è parlato di isola e della sua esistente o inesistente insularità nei

confronti del continente, ma vi è parecchio da riflettere anche sugli arcipelaghi, su quell'insieme di isole sparse nel mare, ma abbastanza vicine tra loro da avere caratteristiche morfologiche analoghe.

In questo caso il mare costituisce senz'altro l'indispensabile elemento di coesione tra un'isola e l'altra così da non riscontrare tra esse grosse differenze culturali e razziali. Le isole dell'arcipelago dunque, formano quasi sempre un insieme omogeneo e se è riscontrabile a volte una certa diversità, questa è tale solo nei confronti delle altre terre.

Le Seichelles, nell'Oceano Indiano, con la loro popolazione formata per i nove decimi da creoli francesi con minoranza di negri, indiani e malesi e con la loro economia basata soprattutto sul turismo, non possiedono una loro ben definita identità culturale, sociale e politica.

Le Maldive, famose per il clima e la bellezza delle spiagge, per i suoi isolotti, per la barriera corallina e per la ricchissima flora e fauna dell'ecosistema marino, sono state sottoposte ad ogni tipo di speculazione turistica, sebbene questa si sia verificata in ritardo rispetto ad altre isole come le Seichelles e Mauritius.

La costruzione dei villaggi turistici, secondo l'uso locale, ha comportato l'estrazione di una grande quantità di corallo, impoverendo così la barriera corallina, ed ha inoltre aggravato il problema degli scarichi che, riversandosi nell'Oceano, arrecano gravi danni al delicatissimo equilibrio dei coralli. Anche il vandalismo turistico (raccolta di rami di corallo, conchiglie e madrepora) contribuisce ad alterare la bellezza dell'ambiente marino maldiviano.

Per quanto riguarda invece gli usi e i costumi delle isole, lo stato maldiviano, di stretta osservanza islamica ha preso opportuni provvedimenti atti a preservare la cultura e le tradizioni isolane, limitando al massimo i rapporti tra gli abitanti locali e i turisti<sup>3</sup>.

Esiste dunque quella "insularità" che invece non è stata riscontrata nelle Seichelles, isole talmente esterofile da aver perso quasi del tutto la loro cultura.

I turisti, infatti, soggiornano in villaggi vacanze, siti in piccole isole disabitate, nelle quali vivono solo i Maldiviani che vi lavorano e ai quali è vietato l'accesso alle spiagge riservate agli stranieri. Questi ultimi, a loro volta, non possono accedere alle piccole parti delle isole turistiche riservate ai maldiviani. La maggior parte degli atolli, inoltre, non può essere visitata dagli stranieri, che, per potersi muovere al di fuori degli atolli turistici devono richiedere una carta di circolazione rilasciata dal Ministero del Turismo.

---

<sup>3</sup> Varani Nicoletta, *Lo sviluppo sostenibile dei piccoli stati insulari. Il caso delle Maldive* in "Rivista Geografica Italiana", Annata CIII, Fasc. 2, Giugno 1996, pp. 137 - 153.

Le isole caraibiche, nell'Oceano Atlantico, sottoposte alla dominazione spagnola che decimò la popolazione indiana nel sedicesimo secolo e poi francese e inglese, costituiscono un altro valido esempio su come spesso le isole siano prive di insularità.

Tra esse emerge Cuba che, pur essendo stata sottoposta anch'essa a dominazioni differenti e perdendo quindi nei secoli il suo carattere insulare, possiede oggi una propria forte originalità nel mondo caraibico per il suo essere divenuta il simbolo della resistenza all'imperialismo degli Stati Uniti, il faro della rivoluzione socialista nell'America Latina.

Gli arcipelaghi polinesiani sono numerosissimi e, al di là delle diversificazioni locali, si nota in essi una certa omogeneità culturale che ha reso possibile parlare della Polinesia come di una realtà economica e sociale unitaria. Dati importanti fanno pensare a frequenti e ben organizzati viaggi di esplorazione da parte dei Polinesiani, che spostandosi facilmente da un'isola all'altra avrebbero diffuso lo sviluppo di una corrente culturale uniforme. Ma oltre che a ripetuti contatti tra i vari gruppi insulari, l'omogeneità che si riscontra negli arcipelaghi della Polinesia ed anche nei gruppi insulari micronesiani potrebbe essere attribuita alla povertà dell'ambiente naturale, comune a tutte le isole oceaniche, che ha portato i popoli a conquiste culturali identiche od analoghe.

Per quanto riguarda la lingua è da rilevare che sebbene ogni arcipelago possieda un suo dialetto, questo concorda perfettamente con tutti gli altri.

Si riscontra dunque in tutta la Polinesia una omogeneità culturale, economica e antropologica tale da escludere l'esistenza di insularità tra un arcipelago e l'altro.

Se in Polinesia tutti gli arcipelaghi presentano caratteristiche antropologiche, culturali, linguistiche comuni, in Micronesia, sebbene emerga anche in essa una certa omogeneità di base, esistono gruppi insulari che possiedono delle diversità che li distinguono dagli altri.

Le Marianne, ad esempio, sono le sole isole che praticano la coltivazione del riso, singolarità che fa chiaramente trapelare una certa influenza indonesiana.

In Micronesia inoltre, i dialetti si differiscono molto più fortemente che in Polinesia, e dal punto di vista culturale esistono diversità piuttosto accentuate; in linea di massima le isole occidentali sono caratterizzate dall'influenza della vicina Indonesia, mentre le isole orientali lasciano trasparire l'influsso polinesiano.

Le Caroline, per esempio, formano un complesso insulare nel quale si distinguono cinque arcipelaghi (Panape, Kusaie, Truch, Plau, Yap), ognuno dei quali possiede una propria lingua e tratti culturali caratteristici. Le isole della Melanesia formano, invece, il più colorato mosaico di culture e popoli. La sovrapposizione di austronesiani con la pelle chiara su gruppi dalla pelle scura ha dato origine a tutta una gamma di tipi che possono variare da isola ad isola.



Esiste inoltre un'abbondanza di culture locali dovuta a seconda dei casi, a sviluppi endemici, migrazioni diverse, a fattori che ormai si possono solo in parte individuare. E' soprattutto nella Melanesia che il patrimonio culturale indigeno è rimasto intatto, nonostante anch'esso non sia sfuggito alla influenza occidentale. Esistono ancora oggi infatti, numerosi arcipelaghi quasi del tutto incontaminati. Nelle Salomone britanniche la cultura dei bianchi ha inciso solo superficialmente, e la stessa presenza degli occidentali è anche oggi limitata a poche migliaia di individui.

Basta inoltrarsi un po' più all'interno, nelle foreste che scendono a volte ben fino alla spiaggia per poter incontrare indigeni che numerosissimi vivono la loro vita di sempre.

Tutto contraddistingue la popolazione indigena dell'arcipelago, il loro primitivo modo di vivere, le loro singolari cerimonie, l'arte della fabbricazione degli oggetti ornamentali e delle armi di estrema bellezza e funzionalità d'uso, la costruzione di villaggi, singolari in quanto circondati da altissimi muri di terra quasi a voler sottolineare il continuo stato di guerra che esiste ancor oggi tra le tribù.

La differenza tra un arcipelago e l'altro è in Melanesia molto più differenziata che nella Polinesia o nella Micronesia.

In linea di massima si può comunque constatare che ogni arcipelago possiede caratteristiche culturali e modi di vita che accomunano tutte le isole che lo compongono.

Ma ovviamente non sempre è così; è risaputo infatti che ogni regola generale ha necessariamente la sua eccezione.

La piccola isola Bali, nell'arcipelago indonesiano, ha saputo conservare il suo isolamento, con le sue cerimonie, le sue famose danze, e la propria cultura nei confronti della "corrotta" Giava, l'eterna nemica distante da essa solo 1500 metri. Raggiunta ed accerchiata dall'islamismo, Bali ha saputo conservare la propria religione nota come bali - induismo, per la mescolanza di elementi animisti, buddisti, induisti che la compongono.

Così il porto che dovrebbe aver la funzione di tramite tra le isole, viene visto piuttosto come un attentato all'indipendenza culturale dell'isola. L'insularità di Bali è talmente spiccata, dunque, da rendere questo piccolo frammento di terra diverso non soltanto nei confronti del continente, ma anche all'interno dello stesso gruppo insulare.

L'arcipelago delle Filippine, al contrario, è invece un tipico esempio di come a volte, l'insularità possa essere una caratteristica che vada pian piano scomparendo. La popolazione filippina, ed in particolare quella urbana e costiera, si è dimostrata pronta assimilatrice degli elementi culturali stranieri.

La cultura orientale convive con quella occidentale ormai da tempo; tre seco-

li di dominazione spagnola, quarant'anni di amministrazione americana e l'occupazione giapponese, hanno lasciato la popolazione tollerante, smalzita e ricettiva nei confronti delle influenze culturali esterne.

Esistono tuttavia anche oggi minoranze che hanno mantenuto le loro tradizionali consuetudini di vita, e hanno conservato i loro antichissimi usi e costumi, vivendo del tutto isolate e quasi senza alcun contatto con le popolazioni vicine.

Le isole di Mindanao e Sulu ospitano ben tre quarti di tali minoranze, così come sulle montagne centrali di Luzon vivono circa trecentomila aborigeni, i famosi tagliatori di teste, completamente isolati sulle montagne, dove non si arriva che a piedi in quanto non esistono strade o viottoli.

Se dunque l'arcipelago delle Filippine è un gruppo di isole che ha perso quasi del tutto il suo carattere insulare, esistono all'interno di esso zone di spiccata insularità nelle quali le tribù conservano gelosamente il proprio patrimonio culturale.

### III

A questo punto è evidente che non bisogna necessariamente cercare di trovare insularità nelle isole propriamente dette, in quanto possono esistere ovunque, anche all'interno di isole prettamente non insulari, zone di vero e proprio isolamento economico, politico e culturale.

Se dunque l'isola o il gruppo di isole possono anche non essere insulari, esistono viceversa casi in cui esiste insularità senza isola. Le tribù selvagge che vivono all'interno della foresta amazzonica costituiscono un altro esempio determinante. La foresta, infatti, per la sua impervietà ed estensione, funge da confine naturale ed impedisce il contatto diretto tra tali popolazioni primitive ed il mondo circostante.

Bruhnes<sup>4</sup> chiama isole le oasi nel deserto, le zone di alta montagna, tutti i luoghi in cui esiste un isolamento non meno marcato di quello insulare propriamente detto.

Costituiscono inoltre isole, le minoranze racchiuse ed oppresse quali i popoli Han nella Cina interna e gli Aborigeni australiani.

Non è indispensabile comunque l'esistenza di un preciso confine. Se infatti insularità è soprattutto individualità nel modo di vivere, netto distacco culturale dal mondo circostante, si può senz'altro osservare che esistono popolazioni che

---

<sup>4</sup> Bruhnes J., *La géographie humaine*, III ed., Parigi, 1925.

pur non vivendo in un'isola e nemmeno in uno spazio fisico nettamente delimitato riescono a mantenere intatte le caratteristiche peculiari della loro civiltà.

E' il caso degli Amish, minoranza degli Stati Uniti (Pennsylvania e Ohio), che ha conservato nei secoli le loro tradizioni, i loro valori di esaltazione della vita arcaica e di netta ostilità verso tutto ciò che costituisce o rappresenta il progresso. Non è assolutamente possibile entrare nella loro comunità, rigorosamente chiusa alla gente e alla civiltà esterna in quanto i matrimoni avvengono sempre tra gli stessi appartenenti al gruppo.

La comunità religiosa degli Hutteriti, nata nel XVI secolo nel Sud Tirolo e trasferitasi a causa delle continue persecuzioni da parte dei protestanti e dei cattolici nel Nord America alla fine del XIX secolo, costituisce un altro chiaro esempio di insularità.

Gli Hutteriti sono oggi circa 22.000 e vivono in colonie agricole chiamate "Bruderhofe" (fattorie dei fratelli), varianti da un minimo di 60 - 70 ad un massimo di circa 120 membri l'una.

Anche in questo caso i contatti con il mondo esterno sono pressoché inesistenti; sperduti nelle immense distese delle province meridionali del Canada, gli Hutteriti vivono in un isolamento totale, conducendo una vita di lavoro e preghiera scandita dagli insegnamenti della Bibbia. Essi conservano intatta la lingua dei loro progenitori europei e, così come gli Amish, preservano gelosamente i loro costumi, rifiutando radio, televisione, e tutti i beni di consumo. Tutto ciò che rappresenta vanità è severamente proibito; essi infatti rifiutano qualsiasi forma di godimento terreno.

E' ovvio dunque che, in assenza di elementi estranei che potrebbero alterare in una certa misura lo strano modo di vita di questa gente, tale patrimonio culturale è destinato a permanere nei secoli. Esistono in questi casi barriere ideologiche invisibili, ben più forti ed invalicabili di qualsiasi confine naturale, sia esso fiume, monte o mare. Il concetto positivista di insularità si è dunque esteso, ampliato e viene applicato perfino là dove non esiste isola, né spazio delimitato.

Oggi, che sempre più ci si interessa al problema della territorialità, in cui il territorio viene visto più come spazio di relazione che come spazio chiuso, i confini geografici naturali perdono in gran parte la loro importanza, per quanto riguarda la comunicazione con il resto del mondo.

L'insularità non viene più riscontrata nelle porzioni di terra separata dalla terraferma dal mare, né in qualsiasi altra zona inaccessibile e remota, in quanto i confini naturali non sono più, oggi, invalicabili. Gli spazi diventano sempre più spazi sfumati e sempre meno caratterizzati dal darwinismo locale tipico dei territori chiusi ed isolati.

Ai nostri giorni, in cui assistiamo alla liberazione delle frontiere, sono sempre più le diversità ideologiche e religiose, i fattori discriminanti, che creano

insularità e quindi incomunicabilità ed a volte conflitto tra un'“isola” culturale ed un'altra, quando queste convivono nello stesso territorio e ne rivendicano l'appartenenza. E' questo il caso dell'ex Jugoslavia ed anche del Caucaso nei quali la scomparsa dell'impero comunista è stata associata ai conflitti etnici più feroci e violenti di quest'ultimo periodo<sup>5</sup>.

### Conclusioni

La connessione tra isola ed insularità, dapprima considerata inscindibile, si è infine sfilacciata; l'isola cessa di essere la variabile indipendente senza la quale non può esistere insularità, ed è invece quest'ultima che, come connotazione storica, costituisce l'isola.

E' un dato questo che il geografo accorto non può assolutamente ignorare; se infatti dovesse iniziare la sua ricerca dall'isola per trovar insularità, rischierebbe di lavorare invano, perché è piuttosto dallo studio di quest'ultima, dell'individualità che la caratterizza che alla fine si trova l'isola.

Indebolito o esaurito il concetto di *insularità* in quanto carattere dell'isola, l'isola stessa appare piuttosto un segno nel territorio che un carattere dello stesso. Giacché, mutato il significato su l'identità di territorio, *isola* è la definizione di una condizione socio-culturale piuttosto che un tratto geografico: e oggi che storici, antropologi, geografi ricorrono al concetto di *rete* per rappresentare la mobilità crescente dei *nodi* e delle vie che li uniscono, questo ammagliarsi del territorio richiama l'attenzione su processi di concentrazione e dispersione umana che allentano vieppiù il nesso tradizionale fra il territorio e la comunità. Il segno del nostro tempo è la dispersione, e il geografo può coglierne la dinamica e il respiro, i centri di mediazione e di arresto e/o di ritmo su scala planetaria. Il che non cancella l'antica polarità isola/continente: semmai la dilata e la complica.

---

<sup>5</sup> Osservazioni storico-culturali in G. Giarrizzo, *La Sicilia di Michele Amari (1806-1889)*, in G. Giarrizzo, *Per una storia della storiografia europea. Gli storici, la storia*, Acireale, Bonanno editore 1995, pp. 77-89.

## BIBLIOGRAFIA

- AA.VV., *Annuario economico e geopolitico del Mondo*, Milano, Il Saggiatore, 1995.
- BRUHNES J., *La géographie humaine*, 3<sup>e</sup> ed., Parigi, 1925.
- BUHLER A., BARROW T., MOUNFORD C.P., *Oceania*, "Il Saggiatore", Milano.
- CONCKLIN B.A., GRAHAM L.R., *The shifting Middle Ground: Amazonian Indians and Eco - Politics*, in "American Anthropologist", vol. 97, n. 4, December 1995.
- CONNELL J., *The greenhouse effect: a new challenge to island estate*, in UNESCO, *Islands culture and development*, Parigi, Unesco, 1991.
- IDEM, *The problems of Atoll States: meeting the Threat of Global Warming*, Insula, 1 (1992).
- DENIG G., *History's Anthropology: "the Death of William Gooch"*, Lanham, Md, University Press of America, 1988.
- DEZERT B., *Les conséquences de l'isolément géographique de Cuba. Réflexion sur une indépendance en difficulté*, in "Acta geographica", vol. IV, n. 104, 1995.
- FAIS O., *Sardegna: vitalità di un'etnia*, in "Etnie, scienza, politica e cultura dei popoli minoritari", anno X, n. 16, 1989.
- FEBVRE L., *La terre et l' évolution humaine. Introduction géographique à l'Histoire*, édition Albin Michel, Paris, 1949
- FRANDA M.F., *The Seichelles: unquiet islands*, Baulder, 1982.
- GIARRIZZO G., *Condizionamenti della insularità con particolare riferimento alla Sicilia e alla Sardegna*, in Atti del XXIII Congresso Geografico Italiano, 09 - 13 maggio 1983, vol. III, pp. 119 - 122.
- GOODENOUGH W.H. *Sky world and this world: the place of Kachaw in Micronesian cosmology*, in "American Anthropologist", vol. 88, n. 3, september, 1986.
- GRIMSHAW P., *Paths of Duty, American Missionary Wives in Nineteenth Century Haway* - Honolulu, University of Haway Press.
- GUALDI P., *Madagascar. "Un enigma da risolvere"*, Bologna, 1988.

- HA RAREISINGH K., *Indian immigrants in Mauritius* in "Comparative studies in society and history", vol. VIII, n. 2, january, 1966.
- HENLEY D.F., *Ethnogeographie Integration and Exclusion in Anticolonial Nationalism, Indonesia and Indochina* in "Comparative Studies in Society and History", vol. 37, n. 2, april 1995.
- HILLAND E.T., *Nationalism Mauritian Style: Cultural Unity and Ethnic Diversity* in "Comparative Studies in Society and History", vol. 37, n. 2, april 1995.
- IL MILIONE, Enciclopedia di geografia, usi e costumi, belle arti, storia e cultura.
- LINNEKIN J., *Sacred Queens and women of Consequence: Rank Gender and colonialism in the Hawaiian islands*, Ann Arbor: University of Michigan Press, 1990.
- LOU THI KENG J.C., *Inter-ethnicité et politique à l'île Maurice*, Parigi, 1991.
- LUPINI F., *Bali, l'isola degli dei*, in "L'Universo", anno LXIX, n. 6, novembre - dicembre 1989.
- MANNICH A.R., *Mauritius: the politics of change*, Mayfield 1989.
- MAUCHAM J., *Paradise raped: life, love and power in the Seychelles*, Londra, 1983.
- Mauritian Studies 1991 A: *Ethnicity versus nationalism* in "Journal of Peace Research", 26, 3.
- 1991 B: *The cultural contexts of Ethnic Differences*, in "Man", 28, 1.
- 1992 A: *Us and them in Modern Societies: Ethnicity and Nationalism in Mauritius, Trinidad and Beyond* - Oslo: Scandinavian University Press.
- 1992 B: *Multiple Tradition and the Problem of Cultural Integration*, in "Ethnos", n. 43.
- 1993: *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives*, London, Pluto.
- MODUGNO G., Bali. *Come far nascere una nuova vita: regole e comportamenti magici*, in "L'Universo", anno LXIX, n. 6, novembre - dicembre 1989.
- MORO T., *Libellus vere aureus nec minus salutaris quam festivus de optimo rei publicae statu deque nova insula Utopia*, Lovanio I, ed. 1516 (trad. ital. di T. Fiore, Roma-Bari, Laterza, 1982).
- NELSON LIMERICK P., *The multicultural islands* in the "American Historical Review", vol. 97, n. 1, february 1992.

ORIAN ARNO, TONI and CLAUDE, *L'île Maurice: société multiraciale*, Paris 1986, L'Harmattan.

RUOCCO D., *Condizionamenti dell'insularità con particolare riferimento alla Sicilia e alla Sardegna*, in Atti del XXIII Congresso Geografico italiano, Catania 09 - 13 maggio 1983, vol. III.

SUTTON P., *Dual legacy in the contemporary Caribbean: continuing aspect of British and domination*, Londra 1986.

STANNARD D., *Before the Horror: the Population of Hawaii on the Eve of Western contact*. Honolulu Social Science Research Institute, University of Hawaii, 1989.

VARANI NICOLETTA, *Lo sviluppo sostenibile dei piccoli stati insulari. Il caso delle Maldive* in "Rivista Geografica Italiana", annata CIII, fasc. 2, Giugno 1996.





GIUSEPPE SPADARO

*GRAECA MEDIAEVALIA XIV.*

APPUNTI SULLA COSTITUZIONE CRITICA DEL *Πόλεμος τῆς Τρωάδος*.

Facendo seguito ai miei *Graeca mediaevalia XIII*, mi soffermo ancora sulla recente edizione critica del *Πόλεμος τῆς Τρωάδος*<sup>1</sup>, intervenendo su alcuni luoghi a mio parere mal èditi. Elenco i passi presi in esame in ordine progressivo:

I

Γοργὸν μηνᾶ πρὸς τὸν Ἀργόν, τὸν τεχνίτην τὸν μέγαν,  
ὃς ἦτον πονηρότατος ὑπὲρ φύσιν ἀνθρώπων,  
καὶ τούτους ἐκατέβαλλεν, ὥς εἶπεῖν τὸ τοῦ λόγου.

(vv. 100-103)

v. 102: τούτους V: τοῦτος X || ἐκατέβαλλεν Pap., L'om ne saveit  
soz ciel son per | Ne qui si bien seüst ovrer F 897-8: ἐκατέλαβεν  
VX.

Non capisco la correzione apportata da Papathomòpulos: la lezione tràdita ἐκατέλαβεν va mantenuta, come pure τοῦτος di X. Il re Pèleo manda a chiamare Argo, grande artefice, il quale era astutissimo al di sopra della natura umana, «e costui capì, come si tramanda». L'espressione insolita, e poco chiara a prima vista, ὥς εἶπεῖν τὸ τοῦ λόγου si capisce se si tiene presente il verso 2020, dove viene adoperata l'identica espressione, nel cui contesto essa diventa comprensibile:

Βασιλεὺς οὐδὲν ἔλειψε, δούκας, δεσπότης, κόντος,  
οὐ μεγιστᾶνος πούπετε, νὰ μὴ ἔλθῃ, νὰ μὴ φέρῃ.  
Ἄκουσον καὶ τὰ ὀνόματα ὁποῦ πρῶτον ἀπῆραν  
τὴν ὑπόθεσιν πάνω τους διὰ νὰ τὴν ἐκδικαιώσουν·

---

<sup>1</sup> Κριτικὴ ἔκδοση μὲ εἰσαγωγὴ καὶ πίνακες, Μ. Παπαθωμοπούλου - Ε. Μ. Jeffreys, Editio princeps, Μορφωτικὸ Ἰδρυμα Ἑθνικῆς Τραπεζῆς, Ἀθήνα 1996.

ὁ Ἀχιλλεὺς ὁ θαυμαστὸς μετὰ καὶ τοῦ Παντρούκλου,  
Διομήδης καὶ Εὐρύαλος, Νεοπτόλεμος ὁ μέγας  
οὕτως τὴν Σπάρτην ἔφθασαν, ὡς εἶπεῖν τὸ τοῦ λόγου.

(vv.2014-2020)

## II

ὁ Ἰασοῦς ὁ θαυμαστός, νὰ ὑπάγῃ διὰ τὴν τρίχαν  
τοῦ κρίου τὴν ὀλόχρυσον ἐν τῇ Κολκῶ τῇ νήσῳ.

(vv. 116-117)

v. 117: τὴν ὀλόχρυσον Pap.: τοῦ ὀλόχρυσου VX.

Se si rispetta la tradizione manoscritta non solo non si fa alcuna violenza al testo, ma si evita di ricorrere al brutto enjembement. Bisogna conservare l'ottotario τοῦ κρίου τοῦ ὀλόχρυσου, giacché nella nostra opera è detto «tutto d'oro» sia il vello(τρίχα) che l'ariete(κρίος), e non soltanto il vello. Si veda, per esempio, il v. 417: καὶ τὸν ὀλόχρυσον κριὸν τὸ πῶς νὰ τὸν κερδίσης.

## III

ἐνόμισε τὴν χώραν του ἦλθασι καθαλῦσαι. (v. 161)

ἐνόμισε Pap.: ἐνώμησε A ἐδώμησε VX.

VX hanno un errore in comune, ma A ci tramanda l'aoristo del verbo νομίζω richiesto qui dal contesto, anche se scritto con grafia errata, fenomeno comunissimo nei codici che ci tramandano opere scritte in greco demotico. Non vedo, quindi, l'esigenza di registrare in apparato ἐνόμισε Pap.! L'errore ἐδώμησε per ἐνόμισε si ripete al v.462, ma questa volta non è X a commetterlo.

## IV

Ἐπάνω του λιμέονος, εἰς τὴν πλατεῖαν ἄμμον, (v. 235)

Ἐπάνω EX: ἀπάνω AV || λιμέονος X: λεβίονος AEV || πλατεῖαν AEV: εὐμορφον X.

Il criterio adoperato dagli editori nella scelta di una variante, piuttosto che un'altra, non mi sembra sempre coerente. Nel primo emistichio gli editori accolgono la lezione di X di contro a quella tramandata da AEV, nel secondo emistichio, invece, accettano la lezione di AEV di contro ad εὐμορφον tramandato da X. Nel verso in questione il confronto con il modello doveva essere decisivo per

accogliere la lezione tramandata da X εἰς τὴν εὖμορφον ἄμμον, corrispondente per l'appunto a «el bel sablon» F 1140. La resa di «el bel gravier» di F 991 con εἰς τὴν πλατεῖαν ἄμμον non può essere determinante, come non lo è il fatto che πλατεῖαν sia tramandato da tre testimoni(AEV), mentre εὖμορφον da uno solo(X), giacché altrimenti dovremmo accogliere λεβίονος di AEV di contro a λιμέονος di X, come al v.185 ἐποίησε di AEV e non ἔποικε di X.

## V

᾽Όλα ἦσαν καταξάμιτα, χρυσίον ἐρραντισμένα, (v. 237)

χρυσίον ἐρραντισμένα Pap.: χρυσιονεραντισμένα V χρυσίοε-  
ραντισμένα E χρυσιοεραντισμένα X.

Inopportuno mi sembra l'intervento di Papathomòpulos: bisogna lasciare la forma composta χρυσιοεραντισμένα, che costituisce la seconda parte del verso politico. Siffatti composti non sono insoliti nei testi greci medievali, vedasi per esempio:

χρυσιοστόλιστος v.1667 LV *Florio e Plaziaflore*, ed. Hesseling

θηριόπρακτος v.1338 LV *ibid.*

χρυσιοασπροέλαμπρος v. 513 *Διήγησις γεναμένη ἐν Τροίᾳ*,

ed. Nørgaard-Smith

καρδιοδιχοτομοῦμαι v. 989 *ibid.*

μυριοχαριτωμένος v. 350 *Achilleide*, ed. Smith

καρδιοφλόγιστος v. 1002 *Achilleide*, ed. Hesseling

μυριολαγαρισμένος v. 753 Sc., 1646 N *Libistro e Rodamne*, ed.  
Lambert

μυριολογαρισμένος v. 1845 Esc. *ibid.*

στεριοφηγοῦμαι v. 4391 Esc. *ibid.*

Vedasi, del resto, nello stesso *Pòlemos tis Troados*: χιλιομυριοε-  
παινῶ v.339, μυριοχαριτωμένη v.400, χιλιοκαταφιλεῖ v.323,  
μυριοκαταφιλεῖ 323 E.

## VI

οἱ μὲν ζατρίκιν ἔπαιζαν, ἄλλοι δὲ τὸ ταβλίον. (v.259)

δὲ τὸ ταβλίον X: πάλιν τὸ ταβλί V τὰς τάβλας πάλιν E.

In considerazione del fatto che il modello ha «as tables»(F1191), sarei pro-

penso ad accogliere nel secondo emistichio la lezione di E ἄλλοι τὰς τάβλας πάλιν, tenendo anche presente che la forma τάβλα=*tabula lusoria*<sup>2</sup> in questo testo medievale si addice ben più della forma più recente ταβλίον - ταβλί.

## VII

Μηδεῖα ὠνομάζετον τὸ ὄνομα τῆς κόρης. (v.278)

È questo il verso tramandato da AEV, ma più appropriata e confacente allo stile e alla lingua della nostra opera mi pare la variante tramandata da X, che spesso ci dà lezioni migliori e si avvicina al modello più degli altri testimoni:

Μηδεῖαν τὴν ἐλέγασι τούτην τὴν εὐγενίδα,  
οὕτως γὰρ ὠνομάζετον τὸ ὄνομα τῆς κόρης.

## VIII

Ἦτον ἡ κόρη πάντερπνος, ἔλαμπεν ὡς ἀστέρας,  
πρόσωπον τρυφερώτερον ῥόδου καὶ τριανταφύλλου.

(vv.285-286)

v.286 τρυφερώτερον Pap.: τρυφερώτατον AVX εἶχε τρυφερόν E.

Il superlativo τρυφερώτατον tradito da AVX non va corretto, anche se nel modello si legge «Plus fine e fresche e coloree» (F1251).

## IX

Εὐχαριστῶ δέ σε πολλά, χιλιομυριοεπαινῶ σε. (v.339)

δέ σε X: σε δὲ ABE σε V || πολλά A: κατὰ πολλά BEX πάμπολ-  
λα V.

Il primo emistichio potrebbe correttamente essere letto così: σὲ εὐχαριστῶ κατὰ πολλά. La lezione κατὰ πολλά di BEX è confermata da πάμπολλα di V e faceva probabilmente parte dell'archetipo. In ogni caso sarebbe più corretta metricamente la variante σε δὲ di ABE.

<sup>2</sup> Cf. Ducange, *Glossarium ad scriptores mediae et infimae Graecitatis*, Lugduni 1688 (rist. Arnaldo Forni Editore 1977) s. v.

## X

ὅταν ἔχῃς τὴν φρόνησιν μετὰ εὐμορφοσύνην.

«Ἰασοῦ», λέγει τον εὐθύς, «καλὰ ἐγνωρίζομέν το...»

(vv.345-346)

*Post 345 versum praeb.* X καὶ πάλιν τὸ κοράσιον ταῦτα τὸν συντυχαίνει..

Questo verso non è tramandato dagli altri manoscritti (ABEV), ma io sarei del parere di introdurlo nel testo, non tanto perché anche altre volte X è l'unico a tramandarci un determinato verso, quanto perché esso rientra nello stile del nostro autore. Si vedano i vv.332-333: ἔφησε πρὸς τὸν Ἰασοῦν, τάδε τὸν συντυχαίνει:

«Στρατιῶτα», λέγει, «πρόσεχε...».

## XI

Ὅστις θελήσῃ τοῦ κριοῦ τὴν τρίχαν νὰ ἐπάρῃ,

μὲ τέχνην καὶ μὲ πονηρίαν χρεωστεῖ νὰ τοὺς μερώσῃ

(vv.360-361)

-----  
v.361 τοὺς *corr.*: τὴν ABEVX || μερώσῃ Pap.: περάσῃ VX ἐπάρῃ ABE.

Il Papatòmopulos ha corretto il testo in base al modello: «Que il les puisse si danter» (F1363), convinto com'è che si tratti di una traduzione letterale. Ma un intervento così radicale non si giustifica, dal momento che la tradizione manoscritta conserva delle lezioni ben chiare: μὲ τέχνην καὶ μὲ πονηρίαν χρεωστεῖ νὰ τὴν ἐπάρῃ. È Medea che parla a Giàsone prospettando le grandi difficoltà a cui egli andrà incontro se vuole impossessarsi del vello d'oro, perché gli dei ne hanno preso cura, e molti hanno perduto già la propria vita nel vano tentativo di averlo: «Chi vuole prendere il vello dell'ariete con arte e astuzia deve prenderlo», deve ricorrere, cioè, alla propria abilità e all'astuzia per impossessarsene. Si noti che τὴν, riferito a τὴν τρίχαν del verso precedente, ci è stato tramandato da tutti i codici e che ἐπάρῃ è presente su tre dei cinque rami della tradizione. Che venga ripetuta una o più parole del verso precedente non è un fatto insolito nei testi greci medievali in demotico. Si veda nella nostra stessa opera:

Καταραμένοι ἄνθρωποι, διατί τόσα ἀγρυπνοῦσι;

Ποτὲ εἰς τὸν κόσμον οὐκ εἶδα το, τόσα νὰ ἀγρυπνοῦσι  
(vv.440-441)

|                         |                         |
|-------------------------|-------------------------|
| ...ὁ πόλεμος ἐκεῖνος    | ...παρὸν νὰ τὸ ὑπομείνω |
| ...ὁ πάντερπνος ἐκεῖνος | ...ὅπου νὰ τὸ ὑπομείνῃ  |
| (vv.678-679)            | (vv.1513-1514)          |

ecc. ecc.

## XII

μόνον μαντάτο στείλε μου τὸ ποῦ νὰ ἔλθω καὶ πότε,  
ἐπεὶ οὐδὲν ἐπίσταμαι τὸ ποῦ νὰ ἔλθω <ἦ> τί ὥρα.  
vv.419-420

v.420 <ἦ> τί ὥρα Pap., ne a quel hore F1460: τῶρα ABEVX.

Giacché tutta la tradizione manoscritta è concorde nel tramandare τῶρα, perché correggere? Se si legge con attenzione il primo di questi due versi, se ne deduce che non è necessaria alcuna correzione nel verso successivo. L'autore del *Πόλεμος* non è un traduttore, ma un rielaboratore dell'opera francese. Giàsone visto che Medea è disposta ad aiutarlo, tant'è vero che lo invita a venire nottetempo nella sua stanza da solo, le chiede di fargli sapere dove deve andare e quando, dal momento che allo stato attuale non sa dove andare: «fammi sapere dove debbo venire e quando, perché io non so ora (= τῶρα) dove andare».

Se si vuole apportare una correzione a tutti i costi sarebbe preferibile correggere in questo modo: ἐπεὶ οὐδὲν ἐπίσταμαι τὸ ποῦ νὰ ἔλθω <καὶ> τί ὥρα, riprendendo per l'appunto il secondo emistichio del verso precedente.

## XIII

Στὰς διαφανίδας ἔβαινε τῆς τσάμπρας, ἀκροῶτον  
ἐὰν ἀκομῇ ἐκοιμήθησαν ἢ ἀκόμη συντυχαίνουν.  
(vv. 435-436)

v.435 Στὰς Pap., As uis des chambres vait oïr F1483: τὰς ABEVX  
|| ἔβαινε Pap.(vel ἔφθασε, cf.459): ἔβλεπε BEVX ἔβεπε A 436  
ἀκομῇ ex ἀκόμῃ BEVX: om. A.

«Agli usci delle camere va ad ascoltare», così il modello e in base ad esso rifà il testo il Papathòmopulos, che non corregge però τῆς τσάμπρας. Ma tutti i

nostri manoscritti sono concordi nel dire «Τὰς διαφραυμίδας ἔβλεπε τῆς τσάμπρας, ἀκροῶτον — ἐὰν ἀκόμη...», cioè Medea «aveva lo sguardo rivolto agli usci della stanza, stava ad ascoltare se già si fossero messi a dormire o ancora stessero a parlare». L'enjebement segna come una pausa tra quanto detto nel primo verso e quello che segue nel secondo verso: stava a guardare le porte per vedere se entrava qualcuno – nel nostro caso Giàsone – e nello stesso tempo stava con l'orecchio attento al vocio dei commensali, la fine del quale avrebbe significato l'inizio del loro sonno. Non occorre correggere l'accento in ἀκόμη, perché nel verso politico è ammesso sia nel primo che nel secondo emistichio il ritmo anapestico.

## XIV

Ἀπεδὰ τὸ μεσονύκτιον ἐπέρασε τῆς νύκτας. (v.442)

Ἀπεδὰ BEVX: ὄρα A || ἐπέρασε BEX: ἀπέρασε AV.

Il verso è errato metricamente: il primo emistichio porta l'accento sulla settima sillaba. Una correzione, quindi, si impone: o accettare la lezione ὄρα di A, oppure, meglio ancora, la lezione tramandata da BEVX, però nella forma aferetica ἄπεδά<sup>3</sup>

## XV

Πάλιν πολλὰ ἐνὶ εἰς ἐμὲν μεγάλη ἀφροσύνη  
καλὰ τυχαίνει τὸ ἀληθὲς καταπιασμένη νὰ εἶμαι  
«ὅτι οἶαν θέλῃσω ὁ Ἰασοῦς ὥρα «οὐ» καταλαμβάνει.  
«Τί ἐνὶ τὸ ἐκδέκομαι ; Τί κάμνω ἐδῶ εἰς τὴν πόρταν ;  
Τόσα ἔποισα, τόσα ἄργησα, πολλὰ μου μεταγνώθει ».  
Ἀναχωρίζει παρευθὺς ἀπὸ τὰς διαφραυμίδας  
εἰς τὸ κρεβάτιν ἔπесεν...

(vv.444-450)

v.446 ὅτι *suppl.* Pap. || θελήσω Pap.: θελήσῃ ABEVX || ὥρα οὐ

<sup>3</sup> Forme aferetiche dell'avv. ἀπεδά ricorrono sia in testi medievali che nei dialetti, cf. E. Kriaràs, *Λεξικὸ τῆς μεσαιονικῆς ἑλληνικῆς...*, vol. II, Θεσσαλονίκη 1971, s.v. e *Ἱστορικὸν λεξικὸν τῆς νέας ἑλληνικῆς...*, ἐν Ἀθήναις 1939, s.v. ἀπεδῶ.

Pap.: ὥραν ABEVX || 447 *post* 446 *transp.* Pap.: *ante* 446 *prae*b.  
ABEVX.

Inopportuni, forzati e non necessari gli interventi fatti dal Papathomòpulos; il testo deve essere letto così come ci è stato tramandato:

καλὰ τυχαίνει τὸ ἀληθὲς καταπιασμένη νὰ εἶμαι.  
Τί ἔνι τὸ ἐκδέχομαι; Τί κάμνω ἐδῶ εἰς τὴν πόρταν;  
Οἶαν θελήσῃ ὁ Ἰασοῦς ὥραν καταλαμβάνει...

Medea riconosce di essere stolta, insensata abbastanza e di meritare veramente di essere biasimata. Ha aspettato invano all'uscio della porta l'arrivo di Giàsone, che verrà quando gli farà comodo, quando egli vorrà. Medea si pente di aver fatto tanto per lui, di essersi attardata tanto. Se ne va subito a stendersi sul letto, allontanandosi dagli usci. La formulazione corrispondente al v.446 del modello francese è diversa, ed è, secondo me, sbagliato volerla ripristinare ad ogni costo nel testo greco.

## XVI

ἐνόμισε θέλουν γοργὸν οἱ πάντες κοιμηθῆναι. (v.462)

ἐνόμισε X: ἐδόμησε BEV || θέλουν γοργὸν Pap.: γοργὸν (πολλὰ  
γοργὸν E γὰρ γοργὸν B) θέλουν(θέλουσιν BV) BEVX.

Il verso viene omesso da A. Esso ci viene tramandato da tutti i testimoni scorrettamente dal punto di vista metrico. Ma a sua volta Papathomòpulos, nel vano tentativo di ripristinare la forma corretta non ci dà il giusto ritmo metrico. In un verso politico normale, difatti, l'accento sulla quinta sillaba non è ammesso. E allora l'unica soluzione è invertire o la lezione tradita da X o quella tramandataci da BV e leggere rispettivamente:

γοργὸν θέλουν ἐνόμισε — γοργὸ ἐνόμισε θέλουσιν.  
L'accento sulla terza sillaba nel verso politico è ammesso.

## XVII

Μαντέλλον ἐσκεπάσθηκεν ἡσύχως ὅσον εἶχαν  
στὴν τσάμπραν της ἐσέβηκαν, ἔνθα ἡ κόρη ἦτον.  
(vv.480-481)



v.480 εἶχαν Pap.: εἶχεν BEVX εὐρέθην A, v.481 ἐσέβηκαν Pap.:  
ἐσέβηκεν BEX τὸν ἐσέβασεν A, *om.* V.

Il Papathomòpulos corregge il singolare concordemente trádito con il plurale in quanto nel testo francese è espressamente detto «s'en sont dedenz la chambre entré»(F1579-1580). Io sono del parere che i due verbi tramandatici al singolare, cioè εἶχεν ed ἐσέβηκεν debbono essere mantenuti. La vecchia ancella è andata a svegliare Giàsone per condurlo nella stanza della sua padrona. Egli, allora, alzatosi «indossa un mantello e tranquillamente così com'era entra nella stanza dove si trovava la fanciulla». Era facile sottintenderlo che egli non era solo, bensí accompagnato dalla balia; non era necessario, quindi, esplicitarlo. Tant'è vero che due versi dopo il poeta così continua il racconto:

Ἐκλείσεν ἡ μαστόρισσα τὴν πόρταν, ὡς τυχαίνει,  
ἐκ τὴν χεῖρα τὸν ἔπιασε, φέρνει τον εἰς τὴν κλίνην.

### XVIII

λαμπάδες δύο ἐκαίγασιν, ἔφεγγαν ὡς ἡμέρα. (v.483)

-----  
λαμπάδες X: λαμπάδας ABEV || ἐκαίγασιν Pap., dui cierge grant  
i ardeient F1582: ἔφεγγαν EX ἔφεγγεν ABV || ἡμέρα ABEV:  
ἡμέραν X.

Sostituire, come ha fatto Papathomòpulos, il verbo φέγγω tramandato da tutti i manoscritti, è arbitrario anche se nel modello ricorre la forma «ardeient». Il rielaboratore greco vuole sottolineare che la stanza dove entra Giàsone, accompagnato dall'ancella, era piena di luce: «due lampade illuminavano la stanza (vi riversavano luce), la illuminavano come fosse giorno». La ripetizione del verbo φέγγω tende proprio a questo effetto.

### XIX

ἔποικεν, ἐκαμώθηκεν, ἔνι ἀποκοιμημένη. (v.487)

-----  
ἔποικεν BE: ἐμπῆκεν V καὶ ἐκείνη X || ὅτι *ante* ἔνι *prae*b.  
BEVX: *del.* Pap.|| ἔνι VX: ἔναι BE.

Io leggerei il verso così:

καὶ ἐκεῖνη ἐκαμώθηκε ὅτι ἔνι ἀποκοιμημένη  
«e quella fece finta di essere addormentata».

La sinalefe in cesura è ammessa talvolta nei nostri testi in demotico.

## XX

Καὶ <ᾶν> τώρα μὲ ἐφυλάκωσες καλὰ εἰς τὴν φυλακὴν σου,  
ἐμὲ διὰ τὸ χειρότερον οὐδὲν τυχαίνει νὰ ἔλθῃ.

(vv.495-496)

v.495 <ᾶν> Pap.: *om.* ABEVX || ἐφυλάκωσες VX: ἐφυλάκισες  
ABE || καλὰ Pap.: κᾶν BEVX ἐδῶ A || ἔλθῃ Pap.: ἔλθω BEVX.

Secondo il mio parere il testo non ha bisogno di esser corretto anche se nel modello si dica «S'en vostre prison me sui mis | Il ne m'en deit pas estre pis»(F1597-1598). Esso è abbastanza chiaro: «Ed ora tu mi hai fatto prigioniero, sia pure nella tua prigione, | non deve succedere che io venga per il peggio. Quindi non è necessario aggiungere <ᾶν>, né tanto meno correggere il trådito κᾶν<sup>4</sup> in καλὰ, né ἔλθω, attestato da tutti i manoscritti, in ἔλθῃ».

Spesso non si capisce qual'è il criterio seguito dagli editori nella scelta di una lezione, come nel caso di ἐφυλάκωσες di VX rispetto a ἐφυλάκισες di ABE. Il verbo φυλακίζω è più antico; esso è attestato nel NT, mentre φυλακῶνω è del greco medievale. Ma altre volte gli editori scelgono la lezione più dotta, quella più vicina al greco antico, come per es. v.138 εἰς ἧλθον V (e non εἰς ἧλθαν X), v.395 κατακάυση AE (e non κατακάψη BVX), v.593 ἐνθυμεῖτον AX (e non ἐνθυμᾶτον BEV), v.682 σπείρει X (e non σπέρνει ABEV) ecc. ecc. .

## XXI

Ἐκεῖνος τὴν ἐτάχθηκε ταῦτα καὶ ἄλλα πλέον  
ἀλλὰ <εἰς> αὐτὴν ἐφιώρκησεν, ὡς ἔδειξε τὸ τέλος.

vv.518-519

v.519 <εἰς> αὐτὴν Pap., envers li F1636: αὐτὸς ABEVX.

<sup>4</sup> Per l'uso di κᾶν nel significato di «ἔστω καὶ ᾶν», «μολόνοτι» in testi greci medievali cf. E. Kriaràs, *Λεξικὸ τῆς μεσαιωνικῆς ἐλληνικῆς...*, vol. 7, Θεσσαλονίκη 1970, s.v.

Il Papathomòpulos, come al solito, fa violenza al testo trádito basandosi sul modello. Medea in cambio dell'aiuto per la conquista del vello d'oro chiede a Giàsone di prenderla come legittima moglie e di non tradirla mai. «Quegli le promette questo ed altro ancora; ma egli fu spergiuro, come ben si vede alla fine». Il testo va letto, quindi, ἄλλὰ αὐτοῦ ἐφιώρκησεν..., così come è stato tramandato. Non può essere riprodotta l'opera francese a tutti i costi!

## XXII

Πάλιν εὐθὺς τὸν ἔδωκεν ἕτερον ἄλλον εἶδος  
μὲ τέχνην αὐτοκάμωτον· λέγει τον: Ἐπαρέ το·

(vv.562-563)

v.563 αὐτοκάμωτον A: αὐτοκάματον BEVX.

Nei versi precedenti viene esposto quanto Medea offre a Giàsone per aiutarlo a vincere i buoi posti a sorveglianza dell'ariete. Dal suo scrigno lei trae per prima un ἐγκόλφι che Giàsone deve tenere sempre su di sé; successivamente una ἀλοιφή per ungersi, poi un δακτυλίδιν e ancora un χαρτί, che doveva leggere per tre volte, e infine quest'altro εἶδος, non altrimenti precisato — ma dai versi seguenti si arguisce che doveva essere un filtro magico che versato sui buoi, sul loro volto avrebbe impedito ad essi di scagliare fiamme contro di lui<sup>5</sup>.

Al verso 563 la lezione αὐτοκάμωτον di A, accolta dagli editori, di contro ad αὐτοκάματον di BEVX, è stata sicuramente suggerita da E. Kriaràs<sup>6</sup>, che considera errata la variante αὐτοκάματος tramandataci.

Questo termine, oltre che nel verso in questione del *Πόλεμος τῆς Τρωάδος*, è attestato in un'altra opera, il romanzo di *Libistro e Rodamne*<sup>7</sup>. Nei versi in cui ricorre la parola si parla di un anello che ha incastonato una pietra preziosa, un rubino:

Καὶ λέγω τον, καὶ ἐβγάνει το· καὶ ἦτον εἷς δακτυλίδιν  
αὐτόφουον, αὐτοκάματον, κόκκινον ὡς τὴν φλόγα

(v.2548 Esc.= Scal.1399= Par.1036)

<sup>5</sup> Cf. vv.565-567 «καὶ χύσε το ἔμπροσθέν τους — ἐπάνω τοῦ προσώπου τους μὲ πᾶσαν προσεξίαν' — τὸ πέσει τοῦτο εἰς αὐτούς, ποτὲ φωτίαν οὐ ρίπτουν».

<sup>6</sup> Cf. *Λεξικὸ τῆς μεσαιωνικῆς ἐλληνικῆς*..., vol. 3, Θεσσαλονίκη 1973, s.v.

<sup>7</sup> J. A. Lambert, née van der Kolf, *Le roman de Libistros et Rhodamné*..., Amsterdam 1935.

Καὶ αὐτὸς νὰ γένη ἀτίμητον λιθάριν, λυχνιτάριν,  
αὐτόφρυνον, αὐτοκάματον, νὰ 'μοιάζη ὡς δακτυλίδιν  
(v.2844 Esc.= Par.1957, Scal.1693 αὐτοκάμωτον)

Εἶχε λιθάριν, ξένε μου, αὐτὸς ὁ Φερδερῖος  
αὐτόφρυνον, αὐτοκάματον, νὰ 'μοιάζη δακτυλίδιν  
(v.3257 Esc.= Par.2236, Scal.2097 αὐτοκάμωτον).

Il termine *αὐτοκάματος* ricorre pure nel *Libistro e Rodamne* tramandatoci dal *cod. Neap.III A a 9* ff.44-116(=v.2527).

Ricapitolando, noi abbiamo nel *Πόλεμος τῆς Τρωάδος* un solo ms (A) che ci conserva il termine *αὐτοκάμωτον*, mentre quattro mss (BEVX) ci tramandano *αὐτοκάματον*, nel *Libistro e Rodamne* in un ms (Scal.) abbiamo due esempi di *αὐτοκάμωτον*, mentre in altri quattro mss (Esc., Par., Neap., Scal.) abbiamo otto esempi di *αὐτοκάματον*. Ci si domanda a questo punto, considerato che il termine *αὐτοκάματος* sembra che viva fino ai nostri giorni<sup>8</sup>, se esso non sia dovuto a correzione di uno scriba che non riuscendo a comprendere il significato di *αὐτοκάματος* lo sostituisce con l'altro termine a lui comprensibile. E come spiegare la presenza nel *cod. Scaligeranus* di *αὐτοκάματον* (v.1399) di fronte alla ricorrenza di *αὐτοκάμωτον* (vv.1693, 2097)?

Allo stato attuale quello che di sicuro posso affermare in base alle mie ricerche, è che soltanto in queste due opere medievali, il *Pòlemos tis Troados* e il *Libistro e Rodamne* si trovano documentati i due termini *αὐτοκάματος* e *αὐτοκάμωτος* e precisamente per otto volte il primo e per tre volte soltanto il secondo. E per quanto mi risulta nella lingua odierna sia l'uno che l'altro sembrano scomparsi, anche se Dimitrakos dà *αὐτοκάμωτος* come ancora in uso. L'unica cosa certa è che dal greco antico al greco moderno sono presenti le due forme *ἀκάματος* e *ἀκάμωτος*, e che nel greco classico già *κάματος* assume il significato di «opera», «cosa fatta», «cosa creata». E si tenga presente che nel greco medievale è attestato il sostantivo *κάματον* nel significato di *opera, factura*<sup>9</sup> e che ancora oggi vive nel composto *μεροκάματο*.

Il significato di *αὐτοκάματος*, che si ricava dal contesto nei passi da noi sopra citati, è quello di «cosa che non è fatta dalla mano dell'uomo», «cosa che

<sup>8</sup> D. Dimitrakos, *Μέγα λεξικὸν τῆς ἐλληνικῆς γλώσσης*, Θεσσαλονίκη 1949, s.v.: ὁ αὐτὸς ἀφ' ἑαυτοῦ πεποιημένος, ὁ ἐξ ἰδίας δυνάμεως προελθών. Trovo strano che la parola non sia registrata nei lessici della Proia, dello Stamatakos e neppure nel nuovissimo *Νέο Ἑλληνικὸ Λεξικὸ τῆς σύγχρονης δημοτικῆς γλώσσας γραπτῆς καὶ προφορικῆς* di E. Kriarás, Αθήνα 1995. Essa non compare neanche nel documentato e ricco *Ἱστορικὸν λεξικὸν τῆς νέας ἐλληνικῆς* dell'Accademia di Atene.

<sup>9</sup> Cf. Ducange, *Glossarium*, cit., s.v.

proviene direttamente dalla natura», cioè è sinonimo di αὐτόφωτος. Inutile ricordare che etimologicamente sia l'una che l'altra parola sono legate a κάμνω.

### XXIII

Τίποτε οὐδὲν ἐπίσταμαι πλέον νὰ σὲ διδάξω,  
τούτων δὲ σὲ παρακαλῶ μηδὲν μὴ ἀλησμονήσης.  
(vv.588-589)

v.589 τούτων δὲ Pap.: τοῦτο δὲ AEVX τοιοῦτο B || μηδὲν μὴ  
(ex με) A, Que de tot ço rien n'oblier F1759: μὴ BEV νὰ μὴ X ||  
ἀλησμονήσης VX: ἐλησμονήσης ABE.

La correzione di Papathomòpulos non mi sembra necessaria. Dice Medea a Giàsone «non ho più nulla da insegnarti, non so insegnarti nulla di più, | questo ti prego non lo dimenticare». La tradizione manoscritta è concorde e va rispettata. Il verso deve essere letto così:

τοῦτο δὲ σὲ παρακαλῶ νὰ μὴ ἀλησμονήσης.

Per il costrutto vedi v.582:

Τοῦτο δὲ πάντα πρόσεχε νὰ μὴ τὸ ἀλησμονήσης.

Il pronome τοῦτο corrisponde, quindi, sia a «quanto ti ho detto» che a «quanto ti dico», «quanto ti sto per dire».

### XXIV

Πολλὰ ἐνθυμεῖτον πάντοτε ἐξ ὧν ἐπαραγγέλθη·  
κούρασιν εἶχε πάμπολλην ἀπὸ τὴν ἀγρυπνίαν.  
Ἔπεσεν, ἐκοιμήθηκεν, ἔφθασε τρίτο ἡμέρας.  
Εὐθέως ἐσηκώθηκεν..  
(vv.593-596)

v.594 κούρασιν (vel ἀνορεξιά) Pap., Quar de veillier esteit toz las  
F1772: ὄρεξιν ABEVX.

Tutta la tradizione manoscritta ci tramanda ὄρεξιν, che viene sostituita da Papathomòpulos in base al modello con κούρασιν. Ma non mi sembra questo un

procedimento legittimo. Se noi accettiamo la lezione trådita dobbiamo sottintendere qualcosa che manca, ma che si potrebbe facilmente ricavare dal contesto<sup>10</sup>. Oppure bisogna adottare una punteggiatura diversa:

ὄρεξιν εἶχε πάμπολλην· ἀπὸ τὴν ἀγρυπνίαν  
ἔπεσεν, ἐκοιμήθηκεν, ἔφθασε τρίτο ἡμέρας.  
Εὐθέως ἐσηκώθηκεν...

Giàsone ricordava sempre quelle cose che gli erano state raccomandate da Medea; «egli era del tutto soddisfatto; per il sonno che aveva perduto si mise lì per lì a dormire, arriva al terzo giorno. Si alza subito» e si prepara a partire.

Per l'accezione particolare di ὄρεξις posso citare un passo della *Cronaca di Morea*<sup>11</sup>:

Ἐν τούτῳ ἀπεχαιρέτησαν οἱ καβαλλάροι ἐκεῖνοι  
τὸν Μπονιφάτσον, σὲ λαλῶ, ἐκεῖνον τὸν μαρκέσην·  
ἐπέρασαν τῆς Λουμπαρδίας τὰ ὄρη τὰ μεγάλα,  
εἰς τὴν Φιλάντρα ἀπέσωσαν ἐκεῖ ὅπου ἦτον ὁ κόντος,  
ἐκεῖνος ὁ παμφρόνιμος ὁ Μπαντουής, σὲ λέγω.  
Λεπτομερῶς τοὺς ἐρωτᾷ τὴν πρᾶξιν ὅπου ἐποίησαν  
μὲ τὸ κουμοῦ τῆς Βενετίας, ἂν ἡῶραν [τὴν] ὄρεξιν τοὺς.

Si noti che il diaskevasta di P di questa cronaca, muta questo secondo emistichio del v.386 nella maniera seguente: ἂν ἔποικαν τὸ θέλουν.

## XXV

Μεγάλως ἐθαυμάζονταν, χολὴν μεγάλην εἶχαν,  
τὴν τόλμην ὅπου ἐτόλμησεν ὁ Λαομήδης Τρώων

<sup>10</sup> Giàsone ha sempre in mente tutto ciò che gli è stato raccomandato da Medea. Egli «aveva una grandissima voglia <di dormire> a causa dell'insonnia».

<sup>11</sup> J. Schmitt, *The Chronicle of Morea...*, London 1904, rist. Groningen 1967, vv.380-386 H.. Ma vedasi anche quest'altro brano (vv. 2096-2102): Ἀκούσων ταῦτα ὁ μισὶρ Ντζεφρὲς καλῶς τὸ ἀποδέχτη, | μεθ' ὅρκου τὸ ἐστερεώσεν, ἐγράψας τὸ ἐποῖκεν | κι ἀφότου ἀπεκατέστησεν μισὶρ Ντζεφρὲς ἐκεῖνος | τὰ πάντα ὅλα πράγματα Φραγκῶν καὶ Ρωμαίων, | τοῦ καθενὸς τὴν ὄρεξιν καὶ τὰ προνοιάσματά τους, | τόσα τὸν ἀγαπήσασιν μικροί τε καὶ μεγάλοι | διατὸ ἦτο καλοῦπόληπτος, εἰς ὅλους δικαιοκρίτης.

καὶ ἔποικε εἰς τοὺς Ἑλληνας τοὺς περιφανεστάτους.  
 Ὅμως οἱ πάντες ὤμοσαν ὅρκους φρικτοὺς, μεγάλους...  
 (vv.748-751)

v.751 Ὅμως Pap.: ὅμως AEVX.

Papathomòpulos corregge ὅμως concordemente tràdito in ὁμῶς.

La differenza tra queste due forme è che la prima è una congiunzione – essa dal greco antico vive fino ai nostri giorni – mentre la seconda è una forma avverbiale adoperata esclusivamente nel greco antico, la usa Omero, Pindaro e Sofocle. L'editore sarà stato indotto ad intervenire certamente per il senso che essa presenta in unione a πάντες: «tutti insieme», «tutti ugualmente».

Ma ὁμῶς in un testo greco medievale, e per giunta in lingua demotica, non si giustifica in alcun modo, è un *monstrum*. La forma ὅμως, tramandataci dai manoscritti, va mantenuta: essa in opere medievali demotiche può avere anche il valore della congiunzione καὶ o assumere il significato di «καὶ γι' αὐτό»<sup>12</sup>. E quest'ultimo mi sembra proprio quello che è richiesto qui dal contesto.

## XXVI

Ὅμως οἱ πάντες ὤμοσαν ὅρκους φρικτοὺς, μεγάλους,  
 τὴν ἐντροπὴν τοὺς ἔποικε νὰ τοῦ τὴν ἀντιμέψουν.  
 (vv.751-752)

v.752 ἔποικε Pap.: ἔποικαν X, om. AEV || τοῦ Pap.: τοὺς EVX  
 τὴς A || τὴν EX: τὸ AV.

Anche se precedentemente si parla della ἐντροπή e della τόλμη da parte di Laomede «dei Troiani» (ὁ Λαομήδης Τρώων) nei confronti dei Greci, si può ben giustificare il plurale tràdito da X(EV), proprio in virtù del genitivo plurale Τρώων accoppiato al nome di Diomede. Leggerei quindi il verso così come ci è stato tramandato da X(EV): τὴν ἐντροπὴν τοὺς ἔποικαν νὰ τοὺς τὴν ἀντιμέψουν<sup>13</sup>

<sup>12</sup> Cf. E. Kriaràs, *Λεξικὸ τῆς μεσαιωνικῆς ἑλληνικῆς*, vol. XII, Θεσσαλονίκη 1993, s.v. ὅμως 2 α e β.

<sup>13</sup> Tutti i Greci giurarono fermamente di ricambiare ai Troiani l'offesa che essi avevano fatto a loro. Si vedano, del resto, i versi 785-787.

## XXVII

«'Ἄλλην οὐ θέλω», ἔφησεν Ἑρκούλιος, «νὰ ποίσης  
 χάριταν ἢ χαρίσματα, ἢ καταπάνω Τρώων  
 νὰ ὑπᾶμεν νὰ ἐκδικήσωμεν τὴν ὕβριν ὅπου ἐπόικαν».

(vv.785-787)

v.785 Ἄλλην Pap., Ne me pûsseiz dire rien | Dont me feïssez si  
 grant joie, | Come d'aler sor ceus de Troie F2160-2: ἄλλον AEVX.

Non è affatto necessario correggere il pronome ἄλλο(ν) concordemente tradito perché esso si lega strettamente con ἢ...νὰ ὑπᾶμεν. Dal greco antico - in cui la congiunzione ἢ unita ad ἄλλος<sup>14</sup> vale «se non», «che» - al greco moderno, in cui ἢ viene sostituita da παρὰ νά<sup>15</sup>, il modulo sintattico resta uguale.

A Pèleo che si mostrava pronto ad intervenire, con tutti i suoi, per vendicare l'offesa ricevuta dai Greci, e disposto a qualsiasi sacrificio, Ercole risponde: «Non voglio che tu faccia altro - (che tu dia, cioè) favori o doni - tranne di andare contro i Troiani a vendicare l'oltraggio che essi ci fecero ». E quindi il testo andrebbe èdito così:

«'Ἄλλον οὐ θέλω...νὰ ποίσης,  
 χάριταν ἢ χαρίσματα, ἢ καταπάνω Τρώων  
 νὰ ὑπᾶμεν νὰ ἐκδικήσωμεν τὴν ὕβριν ὅπου ἐπόικαν».

Del resto il modello, che Papatomòpulos cita per giustificare il suo intervento, ci sembra che avvalori la lezione trādita.

<sup>14</sup> Cf. τίς ἄλλος ἢ ἰώ; = chi altri se non io? Aesch. Pr.440 - τί δ' ἄλλο γ' ἢ πόνου; = che altro se non pene? Aesch. Sept. 85 - τί ἄλλο ἢ ἐπεβούλευσαν = che altro fecero se non tramare Thuc. 3. 39. 2 - οὐδὲν ἄλλο...ἢ = niente altro che Aesch. Pers. 309, cf. pure Hdt. 7. 168, Plat. Men. 76b - ἄλλο οὐδὲν...ἢ Thuc. 4. 14 3, vedi Franco Montanari, *Vocabolario della lingua greca*, Loescher Editore Torino 1995, s.v.

<sup>15</sup> Cf. δὲν κάνει τίποτ' ἄλλο παρὰ νὰ = non fa altro che - ἄλλο δὲν κάνει παρὰ νὰ παραπονιέται = non fa altro che lamentarsi - δὲ θέλω τίποτε ἄλλο παρὰ νὰ μιλήσω. Anche in greco medievale: δὲν ἦρτεν ἄλλο παρὰ νὰ σὲ φουρκίση, Γεωργίου Βουστρωνίου, *Χρονικὸν Κύπρου*, ed. K. N. Sathas, Venezia 1873, 500.



FRANCESCO DIEGO TOSTO

SIMBOLISMO E PRESENZA REALE NEGLI SCRITTI EUCARISTICI  
DI GIOVANNI CALVINO TRA IL 1535 E IL 1549

PROBLEMATICA E CRITERI DI LAVORO

Nel secolo della Riforma, la controversia sacramentaria fu una delle più spinose e appariscenti che la cristianità si sia trovata ad affrontare ed una delle principali cause di scissione con gli stessi evangelici. Intorno al sacramento eucaristico, infatti, si sviluppò una polemica dai toni spesso aspri e violenti, alimentata da una congerie di libelli, opuscoli e trattati, che coinvolse largamente i teologi della Riforma.

Nei convegni o conferenze che vennero tenuti nel XVI secolo per appianare le divergenze, esse si irrigidirono a tal punto da apparire spesso inconciliabili.

I cattolici affermavano l'effettiva partecipazione del fedele al corpo e al sangue di Cristo nel sacramento dell'altare e tale affermazione, anche se con sfumature e modifiche, era accettata dai riformati. Il dissidio però esplodeva al momento di intendere e spiegare il compiersi di tale partecipazione.

Un fatto era certo: gli evangelici erano concordi nel non ammettere, in opposizione alla chiesa di Roma, alcuna trasformazione della sostanza del pane e del vino, ma il sentiero unico che essi avevano imboccato era destinato a biforcarsi, allorché la presenza di Cristo negli elementi dell'altare veniva intesa in senso spirituale da alcuni (Zwingli), in senso materiale da altri (Lutero).

Riformatore della seconda generazione, Calvino approfondì lo studio del sacramento eucaristico mettendo sempre in evidenza la fondamentale importanza che esso ricopre nella vita del credente; pertanto nelle sue opere, compresi Sermoni Commentari e Lettere, alla Cena riservò ampio spazio e con interesse sempre crescente. Se vogliamo, infatti, confrontare le sole edizioni dell'*Institutio* si può notare agevolmente come la sezione dedicata al sacramento eucaristico si accresca di volta in volta, fino a diventare un autentico trattato nell'edizione definitiva del 1559<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Si legge infatti in OC IV,975, nota 1: "L'exposition de la Cène du Seigneur n'embrassait primitivement qu'un seul Chapitre ... Elle a été divisée en deux Chapitres lors de la rédaction

Dagli studiosi è unanimemente riconosciuta al riformatore ginevrino l'intenzione di aver voluto conciliare le opposte posizioni evangeliche circa la retta interpretazione della Cena del Signore, allo scopo di propiziare l'unità dottrinale del mondo riformato. Lo sforzo da lui compiuto, però, non sortì gli effetti sperati e, considerata la piega netta e decisa che il contrasto andava via via assumendo, sembrava già destinato all'insuccesso. È forse a causa di quest'opera di mediazione che la concezione calviniana della Cena non appare sempre chiara e, sotto certi aspetti, non riesce a nascondere alcune aporie. Gli studiosi, pertanto, non hanno ricavato da essa un'interpretazione concorde; infatti, senza voler qui approfondire tale questione, c'è chi mette in evidenza la predisposizione di Calvino verso una spiegazione spirituale della presenza di Cristo; chi, invece, sentendo il bisogno di differenziare la concezione del riformatore ginevrino da quella di Zwingli, preferisce parlare di presenza reale. C'è, ancora, infine, chi vede nella dottrina del Nostro una concezione mediatrice tra quella di Zwingli e quella di Lutero, concezione che, non essendo ben netta e dichiarata, non dovrebbe essere definita né simbolista né realista.

È soprattutto un certo affastellamento concettuale che non agevola la comprensione del lettore. Di contro, sappiamo, a proposito di Calvino scrittore, come sia stata più volte messa in luce da una buona parte degli studiosi la chiarezza, l'organicità, lo spirito logico e dialettico, la rotondità, la schiettezza e c'è chi in passato ha parlato pure di «sintesi superiore»<sup>2</sup>, riferendosi alla conciliazione operata dal riformatore tra simbolismo e realismo.

Noi non riteniamo di dover ribaltare un giudizio così diffuso, tuttavia sentiamo fin da ora il bisogno di far notare che, almeno negli scritti eucaristici, Calvino procede spesso per giutapposizioni e rifacimenti, non riuscendo a mettere in piena luce l'idea fondamentale, la quale emerge solo se scrollata da sviluppi ridondanti e da ideuzze collaterali. Il riformatore stesso, d'altronde, pur ritenendo di non amare prolissità e divagazioni, è costretto ad ammettere di ripetere sempre le stesse cose<sup>3</sup>.

Bisogna ancora osservare che l'esigenza di conciliare il materialismo luterano col simbolismo zwingliano portava all'inevitabile creazione a volte di vere e proprie formule di compromesso caratterizzate da qualche ambiguità terminolo-

---

définitive, en 1559, mais l'auteur y a aussi changé en beaucoup de parties l'ordre des matières et la suite des différentes sections, et il y a fait de nombreuses additions". Per la spiegazione della sigla OC si legga la nota 3.

<sup>2</sup> Si tratta di R. Freschi nel suo studio *Giovanni Calvino*, Milano 1934, vol. 2, p. 612.

<sup>3</sup> OC IX, 75. Con la sigla OC indicheremo sempre l'edizione *Johnnis Calvini opera quae extante omnia*, Brunswick 1863-1903, edizione che corrisponde ai tomi XXIX-LXXXVII del *Corpus Reformatorum* a cura di G. Baum, E. Cunitz, E. Reuss.

gica e concettuale. Il pericolo, dunque, a cui la critica è esposta è quello di soffermarsi su questa o quella frase dei testi, utile per consolidare una certa tesi ma, se vista nel contesto del pensiero calviniano, tale frase potrebbe rivelarsi insufficiente. Ciò ha fatto dire, abbastanza audacemente, già alla fine del secolo scorso, al cattolico Jules Corblet, che Calvino «tergiversò talmente nelle sue dottrine che si possono trovare nelle sue opere argomenti per tutte le opinioni»<sup>4</sup>. Il giudizio è senza dubbio assai severo, ma denuncia sicuramente le obiettive difficoltà incontrate anche dalla critica moderna per rintracciare nel testo calviniano un sicuro filo conduttore.

Esso si concretizza nel seguente concetto, sintetizzabile in queste poche righe: Cristo in quanto veritiero e non ingannevole, è realmente presente negli elementi del pane e del vino, come Egli ha promesso. Non bisogna, però, intendere questa presenza reale nel senso di locale o materiale o sostanziale (Cristo, infatti, siede alla destra del Padre), ma si tratta di una presenza spirituale, o se vogliamo presenza reale mistica, o ancora, comunione reale o dinamica, che si verifica in virtù dello Spirito Santo, vero intermediario tra Dio e i fedeli. Il pane e il vino sono segni, simboli, ma non nel senso che rappresentano ciò che non c'è: essi raffigurano ciò che esiste spiritualmente.

Questa dottrina non è quella di Lutero e nemmeno quella di Zwingli, ma è un caso particolare di presenza che necessita di un'analisi dettagliata sui testi. Da qui i motivi della nostra ricerca. Secondo noi, infatti, una ricognizione attenta deve essere fatta su tutti i testi calviniani, nei quali si tratta più o meno estesamente dell'Eucaristia. Siamo dell'avviso cioè che un'indagine condotta solo sulle pagine dell'*Institutio*, del *Petit traité* e del *Catechismus* (come spesso si trova realizzata) non possa risultare esauriente. Calvino, infatti, dal 1535 al 1564 nelle sue opere riservò alla Cena ampio spazio, riconoscendone il ruolo centrale che essa ricopre per ogni buon cristiano. Appare, pertanto, come una singolare lacuna quella esistente negli studi scientifici calviniani e affermiamo ciò non per gli esiti sorprendenti che possano scaturire da un'analisi completa di tutti gli scritti del ginevrino. Anzi ci affrettiamo a precisare sin da ora che l'idea-guida del riformatore di Ginevra non subirà mai veri e propri stravolgimenti ma manterrà sempre una coerenza di fondo<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> J. Corblet, *Histoire dogmatique, liturgique et archéologique du sacrament de l'Eucharistie*, Paris-Bruxelles-Genève 1885, vol. I, p. 140.

<sup>5</sup> La stessa cosa può dirsi per l'*Institutio*. L'edizione del 1559 contiene la formulazione più vasta e matura del pensiero di Calvino, pensiero che nelle varie edizioni dell'opera, a partire da quella del 1536, ha conosciuto ampliamenti man mano sempre più vasti, approfondimenti chiarificatori, ma in nessun caso svolte contenutistiche fondamentali. Gli studiosi semmai preferiscono soffermarsi sulla moderazione dei primi anni e sulla graduale maturazione

L'esigenza filologica, quindi, di dover esaminare l'opera intera deriva dalla necessità di rendersi conto anche dei motivi occasionali che hanno spinto Calvino ad essere incisivo in alcune circostanze, più sfumato in altre, contraddittorio in altre ancora. Non dobbiamo dimenticare, del resto, che il riformatore prese parte ad incontri con cattolici, luterani e zwingliani, partecipò a convegni, redasse o semplicemente sottoscrisse confessioni di fede; volendo cioè realizzare una concordia evangelica sul tema eucaristico, fu costretto spesso a mediare, ad utilizzare toni attenuati, magari danneggiando la chiarezza espositiva, ma senza per questo snaturare il pensiero originale.

Di conseguenza, se vogliamo oggi capire la reale natura della Cena calviniana non possiamo svincolarla dalle circostanze diplomatiche a cui essa spesso era legata e tale persuasione ci autorizza a ritenere opportuna in questo ambito di studi una sorta di storia della dottrina eucaristica del Nostro con notevoli riduzioni ed esclusioni operate per motivi logistici. A parte l'*Institutio*, il *Petit traité* e i *Catechismi*, ampiamente discussi in numerosi saggi, abbiamo volutamente ommesso la presentazione di *Lettere*, *Sermoni* e *Commentari*, i quali, essendo numerosi e costellando anno per anno tutta la produzione del ginevrino, avrebbero arrecato un appesantimento non indifferente alla nostra esposizione. Di esse daremo dettagliata informazione in un lavoro più organico da noi previsto e in corso di preparazione<sup>6</sup>. Ci sia consentita, intanto, una utilizzazione massiccia di brani, operazione forse condotta a scapito della scorrevolezza ma legittima in sede scientifica e soprattutto opportuna nel caso in questione.

Ancora un'osservazione. Come abbiamo già più volte messo in risalto, Calvino ha finito per consegnarci un singolare coacervo di ragionamenti e di immagini che hanno messo a dura prova la capacità e l'equilibrio interpretativo di numerosi studiosi. La fatica ermeneutica per cercare di cogliere il genuino

---

acquisita dal riformatore lungo il corso insidioso della polemica. Di moderazione delle prime edizioni parla E. Doumergue nella sua fondamentale opera: *Jean Calvin. Les hommes et les choses de son temps*, Lausanne-Paris-Amsterdam 1899-1927, IV, p. 368. Segnaliamo per l'unità di pensiero nella *Institutio* e per una storia della stessa J. D. Benoit, *The History and Development of the Institutio: How Calvin Worked* in AA.VV., *John Calvin*, Appleford Abingdon (Berkshire) 1966, pp. 102-117. E ancora ricordiamo un'attenta nota storica sulle varie edizioni nella *Istituzione della religione cristiana* a cura di G. Tourn, Torino 1971, voll. 2, alle pagine 99-108 del primo.

<sup>6</sup> Ciò non significa che mancano negli studi scientifici calviniani riferimenti a tutte le opere, manca invece una ricostruzione sistematica. Così come bisogna riconoscere i meriti della casa editrice Claudiana che ha divulgato in questi ultimi anni testi eucaristici del ginevrino tradotti e commentati. Intanto vogliamo segnalare una nostra analisi relativa alla sola *Institutio*-, «Laos» 2, 1995, pp. 43-68. Prevediamo invece uno studio sul *Petit traité* e sugli altri scritti qui ommessi nel progetto di ricerca di cui si fa riferimento nel testo.

senso di tutta l'aggroviata argomentazione consiglia, pertanto, molta cautela storico-critica e solo su questa minuziosa opera di previo esame filologico si potranno poi trarre delle più sensate coordinate teologiche, cosa che successivamente ambiremo di fare. Ciò diciamo a giustificazione del tono apparentemente distaccato che il lettore potrà riscontrare in queste pagine. Si tratta di una precisa scelta, ritenendo noi compito primario, prima di ogni altra valutazione, quello di ristabilire alla luce delle fonti quella verità dottrinarina tanto controversa da determinare disagi interpretativi.

Nell'epoca della Riforma simbolismo e realismo eucaristici non erano soltanto posizioni teologiche, punti di vista differenti, ma significavano l'appartenenza a schieramenti opposti. I riformatori ad un certo momento temettero che la controversia potesse determinare la fine del protestantesimo riformato. Fortunatamente oggi, vivendo in tempi ecumenici, non esiste più una contrapposizione così netta come potrà apparire dalla nostra analisi storica, per cui è possibile una comprensione reciproca di spunti teologici tra le varie confessioni e anche da parte del cattolicesimo. I segnali in questo senso non ci pare che manchino e sarà nostro compito, come promesso, evidenziarne i contenuti in un lavoro successivo.

Un'ultima avvertenza: abbiamo indicato con gli anni '35-'64 i limiti cronologici degli scritti eucaristici calviniani; nel presente studio, sebbene abbiamo operato tagli ed omissioni consistenti, secondo i criteri sopra esposti, non riusciremo a coprire l'intero arco di tempo. Ci fermeremo, infatti, a metà percorso, all'anno del *Consensus Tigurinus* (1549), ma riteniamo che l'itinerario scelto possa essere già sufficiente per ricavare le grandi linee contenutistiche e metodologiche del nostro progetto.

#### SCRITTI EUCARISTICI DAL 1535 al 1544: ARTICOLI, CONFESSIONI, CONVEGNI

Già nel 1535, in seguito all'affare dei *Placards*, manifesti violenti e polemici contro il sacrificio della Messa, affissi per tutta Parigi nella notte del 17 ottobre 1534, Calvino fu costretto a trasferirsi a Basilea per aver contribuito, si crede, alla formulazione di essi. Si trattava di *Articles véritables sur les horribles, grands et importables abus de la messe papale*, scritti da Antonio Marcout de Neufchâtel e ritenuti l'origine delle divergenze tra umanisti e riformatori<sup>7</sup>.

Sempre nel 1535 Calvino scrisse delle prefazioni, destinate alla prima Bibbia riformata di lingua francese, dell'Olivetano, molto ostili al Cattolicesimo e scrit-

---

<sup>7</sup> Si veda R. N. Carew Hunt, *Calvino*, Bari 1939, p. 17.

te per difendere la necessità di semplificare la Bibbia ai semplici secondo l'insegnamento di Agostino, Girolamo e Crisostomo. In esse Calvino espone alcuni fondamenti della dottrina cristiana, tra i quali l'Eucaristia<sup>8</sup>. Bisogna però attendere la prima edizione dell'*Institutio*, per avere una trattazione, sebbene ancora moderata sulla Cena del Signore. Calvino, più che elaborare una vera e propria dottrina, in questa occasione, cerca di mettere a nudo gli 'errori' della concezione papale<sup>9</sup>.

Nel 1536, a partire dal 16 gennaio, venne tenuta a Losanna una disputa fra teologi cattolici ed evangelici allo scopo di decidere l'introduzione del culto riformato nella regione del Vaud, che i bernesi avevano strappato al duca di Savoia. Parteciparono alla disputa Farel, primo riformatore a Ginevra e Viret, suo collaboratore oltre che pastore e professore, presentando dieci tesi molto polemiche nei riguardi della chiesa di Roma. Nella IV delle suddette tesi si legge:

"Cest asscavoir le Baptesme et la  
Cene du Seigneur qui sont appelez  
Sacremens a cause quelles sont *symboles* et  
*signes* des choses secretes cest a dire de la  
grace divine"<sup>10</sup>.

Calvino intervenne il 5 ottobre, giorno in cui si discuteva della reale presenza del Cristo glorificato<sup>11</sup>. Il giovane riformatore, forte delle sue conoscenze bibliche e teologiche, non accetta che si dica che i Padri della Chiesa sono contrari e avversi alla sua causa e che per tale ragione egli li rigetta; al contrario, il riformatore cerca di dimostrare come il suo pensiero è più vicino ai Padri di quanto non lo sia quello di coloro i quali si rifanno sempre ad essi. Pertanto, difendendosi dall'accusa di disprezzo verso la loro autorità, ne cita alcuni ponendo in risalto l'assoluta identità del loro pensiero con il suo.

Tertulliano rifiutava l'errore di Marcione, secondo il quale il Corpo di Cristo è un fantasma ed una vana apparenza; egli sosteneva, invece, che Cristo ha avuto un vero corpo vivo quando è disceso a noi, e ce ne ha lasciato la «figure

<sup>8</sup> *Préface du Nouveau Testamente*, scritta da Calvino nel 1535 in OC IX, 787-822. Il titolo latino è il seguente: *Praefationes Bibliis Gallicis Petri Roberti Olivetani*, Neocomi 1535 impressis, Praemissa. Nel testo sono presenti entrambe le edizioni, latina e francese.

<sup>9</sup> OC I, pp. 118-140. Il paragrafo è intitolato *De coena Domini*.

<sup>10</sup> *Les Articles de Lausanne* in *La forme des prieres ecclesiastiques*, OC IX, pp. 701-702.

<sup>11</sup> *Deux discours de Calvin au Colloque de Lausanne* in OC IX, pp. 877-886. Un'esauriente esposizione della disputa in Georges Bavaud, *La dispute de Lausanne. Une étape de l'évolution doctrinale des réformateurs romands*, Fribourg 1956.

par representation en sa Cene»<sup>12</sup>.

Secondo Calvino anche tra lui e Crisostomo c'è affinità di pensiero quando dice che non bisogna cercare nella Cena il corpo naturale di Gesù Cristo, ma «un mistere de la communication que nous avons en son corps»<sup>13</sup>.

Ricorda ancora il riformatore di Ginevra che in S. Agostino troviamo l'espressione «quodammodo vocamus Sacramenta», con riferimento al pane e al vino, sacramenti del corpo e del sangue di Cristo. Il pane ed il vino sono solo la rappresentazione del corpo e del sangue ed Agostino, infatti, sottolinea la parola «quodammodo» per dimostrare più chiaramente l'improprietà che c'è in questo modo di esprimersi<sup>14</sup>. Ed aggiunge, ancora, il riformatore, parafrasando il pensiero di Agostino: il Signore dice «ecco il mio corpo», ma ci dona il segno del suo corpo, e quindi

“nest pas pa le corps naturel de  
nostre Seigneur Jesus ne son sang naturel  
qui nous sont donnez en sa sainte cene”<sup>15</sup>.

e conclude definendo la Santa Cena in maniera non più sostanzialmente mutata nelle opere successive:

“cest une communication spirituel-  
le par laquelle en vertu et en efficace il nous  
fait participans de tout ce que pouvons  
recevoir de grace en son corps et son sang,  
ou encore, pour mieux declairer la dignite  
de ce mystere, par laquelle il nous fait  
vrayement participans de son corps et son  
sang, mais le tout *spirituellement* cest a dire  
par le lien de son esprit”<sup>16</sup>.

Dati 10 novembre 1536 e sanzionati dal Consiglio civico ginevrino il 16 gennaio 1537 sono gli *Articles concernant l'organisation de l'Église et du culte à Genève, proposés au conseil par les ministres*<sup>17</sup>.

---

<sup>12</sup> OC IX, p. 879.

<sup>13</sup> OC IX, p. 880.

<sup>14</sup> OC IX, p. 880.

<sup>15</sup> OC IX, pp. 883-884.

<sup>16</sup> OC IX, p. 884. Sulla disputa di Losanna si leggano alcune pagine in A. Ganoczy, *Le jeune Calvin. Genève et évolution de sa vocation réformatrice*, Wiesbaden 1966, pp. 106-107 e pp. 111-112.

<sup>17</sup> OC X, pp. 5-14.

L'elaborazione degli *Articles* nasceva dalla necessità di stendere un progetto normativo di disciplina ecclesiastica per la nuova chiesa di Ginevra. Con la presentazione di tale progetto al Consiglio la Riforma in città fu formalmente proclamata. Infatti, gli articoli furono approvati, non senza discussioni e polemiche, ad eccezione della celebrazione mensile della Cena, ora solo quattro volte l'anno, e dell'esercizio della disciplina. Si tratta di un documento ufficiale e, quindi, come in altri simili casi, non reca la firma di un solo riformatore, ma sembra innegabile che Calvino ne sia l'autore reale. Così pensano pure Beza, discepolo e collaboratore del ginevrino e Colladon, intimo amico, entrambi autori di biografie calviniane<sup>18</sup>. Che Calvino sia l'autore si evince pure dal fatto che gli *Articles* richiamerebbero nel pensiero e nella terminologia l'*Institutio* del 1536<sup>19</sup>.

Subito dopo l'accettazione degli *Articles* Calvino pubblica sempre nel 1537 anonima l'*Instruction et confession de foy dont on use en l'Église de Genève*, in francese e scritta per la chiesa di Ginevra. L'*Instruction* è ritenuta dagli studiosi il primo catechismo del nostro riformatore<sup>20</sup>; il primo catechismo vero e proprio uscirà a Basilea nel 1538 in edizione latina e sarà chiamato: *Catechismus sive christianae religionis institutio*<sup>21</sup>. Alla *Instruction* è aggiunta una *Confession de la foy laquelle tous bourgeois et habitants de Genève et subietz du pays doibvent iurer de garder et tenir*<sup>22</sup>. Questo scritto ripete le formule già conosciute:

“ La Cène de nostre Seigneur est  
un signe par lequel soubz le pain et le vin il  
nous represente la vrai communication spiri-  
tuelle que nous avons en son corp et son  
sang ”<sup>23</sup>.

Calvino ci parla, dunque, di *segno* e di comunione spirituale; la comunione vera è solo una ed è quella spirituale, le specie del pane e del vino sono il segno di tale mistica comunione.

Ancora nel 1537 abbiamo uno scritto molto importante, redatto in occasione del sinodo di Berna: la *Confessio fidei de Eucharistia*<sup>24</sup>, in latino, che gli stra-

<sup>18</sup> Si legga la nota dettagliata in OC X, p. 5.

<sup>19</sup> OC X, 8. Sugli *Articles* si veda pure G. Calvino, *Il “Piccolo trattato sulla S. Cena” nel dibattito sacramentale della Riforma*, a cura di G. Tourn, Torino 1987. Nel testo è presente un'appendice che raccoglie alcuni scritti eucaristici di Lutero, Zwingli e Calvino. Gli *Articoli* del 1537 si trovano alle pagine 115- 118.

<sup>20</sup> OC XXII, pp. 25-74. Il paragrafo *De la Cène du Seigneur* si trova alle colonne 69-70.

<sup>21</sup> OC V, pp. 313-362.

<sup>22</sup> OC IX, p. 697.

<sup>23</sup> Si legga la nota 22.

<sup>24</sup> OC IX, pp. 711-712. Il titolo completo è *Confessio fidei de Eucharistia quam obtule-*



sburghesi Bucero e Capitone sottoscriveranno, attestando il loro accordo con gli svizzeri. È un documento che nasce dalla collaborazione di tre persone: Calvino, Farel e Viret<sup>25</sup> e che in forma breve e pregnante contiene in nuce tutti gli elementi del pensiero eucaristico del riformatore<sup>26</sup>. Dalla lettura si evince il pensiero di Calvino sulla «presenza pneumatica e dinamica del corpo e del sangue di Cristo corporalmente localizzato in cielo»<sup>27</sup>. Cristo attraverso i segni del pane e del vino ci rende partecipi della sua virtù e ci elargisce una vita spirituale. Il vincolo della nostra unione con Dio è rappresentato dallo Spirito, chiamato ad unire ciò che è localmente distante. Nelle intenzioni del riformatore di Ginevra c'era la volontà di evitare gli errori di Lutero e di Zwingli. Egli si muove da un lato tra l'oggettivismo<sup>28</sup> e la presenzialità materiale<sup>29</sup> di cattolici e luterani e il simbolismo zwingliano. Da un lato, infatti, si nota cioè la tendenza contro Lutero a dubitare che vi sia un dono eucaristico specifico e la tendenza contro Zwingli a contestare che l'Eucaristia sia inutile; dall'altro lato, però, Calvino lascia aperto il mistero del come, dando vigore, senza questa necessaria spiegazione, alle tesi di quegli studiosi che vogliono sminuire una reale presenza del Cristo nella Cena. Sostiene, a tale proposito, lo studioso tedesco H. Janssen<sup>30</sup> che la presenza, così come è prevista dal ginevrino, ha nulla di diverso da quella con cui ha a che fare il credente nella predica e nella preghiera. E ancora, come intendere l'aspirazione del fedele di possedere *totum Christum*, espressione che si presta ad interpretazioni materialistiche e spiritualistiche insieme. Tali ambiguità spingeranno Bucero ad aggiungere alla *Confessio* un corollario, in cui viene rimarcato il rifiuto di nudi simboli e riaffermata la *vera corporis et sanguinis communicatio*<sup>31</sup>.

Negli anni che precedono la realizzazione del *Consensus Tigurinus*, di impronta zwingliana, Calvino partecipa a diversi colloqui di religione, cercando sempre un'intesa con gli avversari di turno. Nel 1536 alla *Concordia di*

---

*runt Farellus Calvinus et Viretus, cui subscripserunt Bucerus et Capito.*

<sup>25</sup> Secondo F. Wendel, *Calvin. Sources et évolution de sa pensée religieuse*, Paris 1950, p. 254, la *Confessione* riprodurrebbe la dottrina di Bucero, che infatti non esitò a sottoscrivere.

<sup>26</sup> Si consiglia la lettura di H. Janssen, *Die Abendmahlslehre Johannes Calvins in Die Eucharistie im Verständnis der Konfessionen*, Recklinghausen 1961, pp. 204-220. L'autore in queste pagine riporta della *Confessio* il testo latino e la traduzione in tedesco, curando un minuzioso commento. Non abbiamo pertanto ritenuto, data la lunghezza, di riportarlo in questa sede.

<sup>27</sup> Così si esprime A. Ganoczy, *Le Jeune Calvin*, p. 118.

<sup>28</sup> J. Delumeau, *La Riforma. Origini e affermazione*, Milano 1975, p. 129.

<sup>29</sup> R. Freschi, *G. Calvino*, II, p. 611.

<sup>30</sup> H. Janssen, *Die Abendmahlslehre*, pp. 216-219.

<sup>31</sup> OC IX, p. 712.

*Wittemberg* sembrerebbe venire incontro alla parte luterana, così come ai *Colloqui* di Worms e Ratisbona del 1541<sup>32</sup> il riformatore tenterebbe una conciliazione con la chiesa di Roma, non riconoscendo egli un completo disaccordo<sup>33</sup>. Proprio a Ratisbona il ginevrino sottoscrisse l'accordo alla *Confessio Augustana Variata*<sup>34</sup>, professione di fede suddivisa in articoli, scritti da Melantone, rimessi all'imperatore e alla dieta il 31 maggio 1541<sup>35</sup>.

Negli *Atti di Ratisbona* alla voce *Sacramenti* si dice che essi sono segni e contengono una reale efficacia<sup>36</sup>. Alla voce *Eucaristia* si afferma che nel Sacramento della Cena sono *veramente e sostanzialmente* presenti il *vero* corpo e il *vero* sangue del Signore e la partecipazione del fedele è vera e reale<sup>37</sup>. E ancora con il sussidio di San Paolo e dei Padri della Chiesa si insiste sulla effettiva donazione del corpo di Gesù Cristo a quelli che lo ricevono<sup>38</sup>. Alla fine del paragrafo relativo alla Cena ne segue un altro, intitolato *Sur la mesme matiere*<sup>39</sup>, da attribuire a Calvino, con inserimenti personali riconoscibili dalla contemporanea presenza di simbolismo e presenza reale, come si evince da una lettera inviata da Calvino a Farel l'11 maggio 1541<sup>40</sup>.

La *Variata* si distacca da quella del 1530 principalmente là dove si affronta proprio l'argomento della Cena. Nella *Confessione* del 1530, infatti, è facile riscontrare una tendenza cattolicheggiante:

<sup>32</sup> Da ricordare che già nel 1539 e nel 1540 egli aveva preso parte ai *Colloqui* di Francoforte e Hagenau. Su questi argomenti sarà utile leggere C. Augustijn, *De Godsdienstgesprekken tussen Rooms-Katholieken en Protestanten von 1538 tot 1541*, Haarlem 1967. I colloqui di Worms e Ratisbona si trovano in OC V, pp. 517 ss. Sui vari colloqui interconfessionali di questi anni e sui possibili accordi tra la chiesa romana e le chiese riformate si veda D. Fischer, *Calvin et la Confession d'Augsbourg* in *Calvinus ecclesiae Genevensis custos*, a cura di W.H. Neuser, Frankfurt am Main-Bern-New York-Nancy 1984, pp. 245-271.

<sup>33</sup> Così sembrerebbe di capire leggendo: *Calvin, Ratisbonne, à Farel, 24 aprile 1541*, «Herminjard» 7, no. 967, p. 87.

<sup>34</sup> W. Maurer, *Confessio Augustana Variata*, «ARG» 1962, 97-150.

<sup>35</sup> Nel testo francese ci sono delle aggiunte di Calvino. Si veda OC V, pp. 563-568 per l'intervento protestante. Per tutti gli *Atti* in generale si veda: *Actes de la journée imperial de Ratisbonne* in OC V, pp. 509-684. Sui *Colloqui* di Ratisbona si veda pure P. Fraenkel, *Les protestants et le problème de la transsubstantiation au Colloque de Ratisbonne*, «Oecumenica» 1968, pp. 70-111. Sull'intervento di Calvino ai *Colloqui* si consulti W. Nijenhuis, *Calvinus oecumenicus. Calvijn en de eenheid de kerk in het licht van zijn briefwisseling*, «Kerkhistorische Studien», 8, 1959, pp. 225 ss.

<sup>36</sup> OC V, p. 537-538.

<sup>37</sup> OC V, p. 541.

<sup>38</sup> OC V, p. 567.

<sup>39</sup> OC V, p. 568.

<sup>40</sup> Ciò si ricava da OC V, p. 568, nota 1.

“De coena Domini docent, quod  
corpus et sanguis Christi vere adsint et  
distribuantur vescentibus in coena Domini;  
et improbant secus docentes”<sup>41</sup>.

Nell'articolo 10 della *Variata*, invece, abbiamo una formulazione più succinta e vicina a posizioni simbolistiche, cosa spiegabile nell'ottica di un accordo con gli svizzeri:

“De coena Domini docent cum  
pane et vino vere exhibeantur corpus et san-  
guis Christi”<sup>42</sup>

Il corpo e il sangue di Cristo sono *nel* pane e *nel* vino, ma si ottengono *attraverso* il pane e *attraverso* il vino e vengono dati ai comunicanti realmente, ma non è detto materialmente.

Nel 1541 Calvino si dedicò alla realizzazione della chiesa ginevrina redigendo un *Projet d'Ordonnances ecclésiastique*<sup>43</sup>, accettato dal Consiglio generale il 20 novembre. Nel testo di tale progetto una sezione è riservata alla Cena con la normativa ad essa relativa. Nel 1561 si avrà un'altra edizione delle *Ordonnances* che avrà come base lo scritto del 1541. Per venti anni questi testi costituirono il codice morale e legale di Ginevra<sup>44</sup>.

Calvino, in questi anni, prosegue intanto l'opera di edificazione della comunità ginevrina con altre edizioni del *Catechismo* e con *La forme des prieres et chantz ecclesiastiques*, del 1542<sup>45</sup>, poi ripresa in diverse edizioni. Essa è preceduta da una *Epistre au lecteur*, in cui si dice che è un costume perverso celebrare i Sacramenti in modo tale che il popolo fermandosi all'aspetto esteriore non si renda conto dei misteri che vi sono contenuti. Essendo i Sacramenti testimonianze dell'alleanza che il Signore ha instaurato con noi e che ha confermato con le

<sup>41</sup> Il testo latino citato con traduzione a fronte si trova in *Augusta 1530: il dibattito luterano-cattolico. La Confessione Augustana e la Confutazione Pontificia*, a cura di Michele Cassese, prefazione di Attilio Agnoletto, Milano 1981, pp. 142-143. Si veda pure *La Confessione Augustana del 1530*, a cura di G. Tourn, Torino 1980, p. 123.

<sup>42</sup> Testo latino riportato da *La Confessione Augustana*, a cura di G. Tourn, p. 13. Si legga l'interessante spiegazione dello studioso alle pp. 13-15.

<sup>43</sup> OC X, pp. 15-30. Il testo sia in francese che in italiano si trova in V. Vinay, *Ecclesiologia ed etica politica in Giovanni Calvino*, Brescia 1973, pp. 135-148 e pp. 179-196. La traduzione italiana della sola parte dedicata alla Cena si trova pure in G. Calvino, *Il Piccolo trattato*, a cura di G. Tourn, p. 122.

<sup>44</sup> Così si legge in J. Delumeau, *La Riforma*, p. 115. Per i testi si veda OC X, pp. 91-124.

<sup>45</sup> OC VI, pp. 193-198.

sue mani, bisogna conoscere il reale significato di essi. Per conoscere tale significato è utile leggere un'importante sezione intitolata *La manière de célébrer la Cène*<sup>46</sup> esposizione della liturgia eucaristica, in cui è categoricamente affermata la vera partecipazione del fedele al corpo e al sangue di Cristo, ma nel senso spirituale che scaturisce dai segni visibili:

“Il baille donques vrayement son corps avecques le pain et avecques le calice son sang...afin que nous ne doutions point, que par ce Sacrement Iesus nous donne son corps et son sang pour vivre en luy, et qu'il vive en nous...Or deux choses nous sont icy données. La premiere est terrestre, qui est le pain et le vin, la seconde est celeste, qui est la communion de Christ, c'est à sçavoir le corps et le sang d'iceluy”<sup>47</sup>.

Evidente risulta la contrapposizione tra il pane e il vino, elementi terrestri e la comunione di Cristo, definita antiteticamente celeste. Gli elementi materiali, pertanto, non servono altro che a simboleggiare l'unica verità, quella celeste.

Del 1544 segnaliamo in francese e in latino *Les articles de la Sacrée Faculté de Théologie de Paris avec le remède contre le poison (Articuli Facultatis Parisiensis cum antidoto)*<sup>48</sup>.

I *Rimedi*, interessanti per le numerose citazioni patristiche, affrontano la transustanziazione del pane nel corpo di Cristo (V); il sacrificio della Messa (VI); la comunione sotto una sola specie (VII)<sup>49</sup>. Citiamo un solo esempio a conferma di quanto finora detto. Nel quinto *Rimedio*, riguardante la transustanziazione, sono queste le parole con cui si apre l'*antidotum*:

“Natura sacramenti est, ut sub visibili signo exhibeatur nobis invisibilis veritas”<sup>50</sup>.

Si ha nella Cena una verità invisibile che ci viene offerta tramite un simbolo che non è vuoto e superfluo. Per dare ad esso significato basta distogliere i nostri

<sup>46</sup> OC VI, pp. 193-198.

<sup>47</sup> OC VI, p. 196.

<sup>48</sup> Il titolo latino completo dice così: *Articuli a facultate sacrae theologiae parisiensi determinati super materiis fidei nostrae hodie controversis*.

<sup>49</sup> OC VII, pp. 1-44. Gli argomenti eucaristici si trovano alle colonne 14-17.

<sup>50</sup> OC VII, pp. 14-15.

cuori da ogni superstizione e immaginazione carnale. *Sursum corda erigamus*, dice il riformatore, e a questa conclusione giunge dopo aver esaminato il pensiero di Ireneo, Cipriano, Fulgenzio e Agostino<sup>51</sup>.

### IL CONSENSUS TIGURINUS: SCRITTI PROPEDEUTICI.

Nel 1549 viene concluso un importante accordo tra Calvino, Bullinger e i riformati zwingliani: il *Consensus Tigurinus*.

Il nucleo della discordia era costituito dalla divergenza sul concetto di sacramento; era quindi naturale insistere su questo punto per poter realizzare un'eventuale unificazione teologica. E così, infatti, avvenne. Calvino si adoperò costantemente per raggiungere l'accordo con gli zurighesi e ne sono testimonianza i viaggi che a Zurigo il riformatore intraprese in tal senso e la nutrita corrispondenza avviata nel 1545 tra il ginevrino e Bullinger, successore di Zwingli a Zurigo<sup>52</sup>.

Riteneva Calvino che le ragioni di dissenso con Bullinger fossero insignificanti e potessero essere appianate in poco tempo. Il 6 luglio 1548 egli scrive a Bullinger<sup>53</sup> discutendo il *De sacramentis*, che l'anno prima lo zurighese gli aveva inviato e in cui l'argomento eucaristico viene affrontato lucidamente:

“Unde sequitur nos edere Christi corpus est et sanguinem bibere. Ita loquendo neque rem ex signo facimus, neque utrumque simul in unum confundimus, neque includimus corpus Christi in panem, neque rursus infinitum esse fingimus, neque somniamus carnalem in nos Christi transfusionem, neque ullum aliud tale commentum statuimus”<sup>54</sup>.

Calvino accetta che Cristo è in cielo secondo l'umana natura e quindi è distante da noi, nega che il corpo di Cristo sia infinito, ma pensa che sia circoscritto, condanna acerbamente l'impanazione luterana, considera cosa fantastica

<sup>51</sup> OC VII, pp. 14-15. Altri brani eucaristici di discreto interesse si trovano in *Acta Synodi Tridentinae cum antidoto*, datati 1547. Consultare OC VII, pp. 495-496. Su tali testi bisognerà tornare.

<sup>52</sup> Da segnalare un recente studio di Fritz Busser, *Bullinger et Calvin*, «Etudes theologiques et religieuses» 63, 1988/1, pp. 31-52. L'autore esamina somiglianze e differenze esistenti nelle dottrine dei due riformatori, i quali si sono scambiati ben 277 lettere.

<sup>53</sup> OC XII, pp. 727-731.

<sup>54</sup> OC XII, p. 728.

una trasfusione carnale in noi del Cristo; Calvino, insomma, non ha reali motivi di disaccordo e sulle affermazioni dell'altra sponda, quella zurighese, usa parole di sicura approvazione: *Fatemur...et nos idem...Amplectimur...Annuimus, imo ingenue hoc et palam testamur...Subscrivimus*. E ancora:

“Quum hic in terra panem et vinum cernamus, erigendas esse in coelum mentes ut Christo fruuntur. Ac tum praesentem nobis esse Christum, dum supra huius mundi elementa ipsum quaerimus...nos fieri carnis et sanguinis Christi participes ut in nobis habitet nosque in ipso, et hac ratione bonis eius universis fruamur”<sup>55</sup>.

Sempre nel luglio del 1548 Calvino spedì a Bullinger le *Propositiones de Sacramentis*, alle quali il destinatario rispose con le *Annotationes*<sup>56</sup>.

Le *Propositiones de Sacramentis*, commentate da Bullinger con brevi annotazioni nel novembre del 1548, mostrano una fondamentale importanza dal momento che costituiscono il documento di un'intesa indiscutibile ed inoltre, essendo formulate sotto forma di definizioni, nel loro rigore non si prestano a fantasiose interpretazioni, ma dicono solo quello che affermano decisamente. Sono in tutto 24 e trattano dei Sacramenti, e particolarmente discutono il Battesimo e la Cena.

Se è vero che l'VIII proposizione<sup>57</sup> dice: *Deus enim fallaci spectaculo non deludit oculos* (e Bullinger nel suo commento approva con convinzione), sottolineando la reale comunione che avviene sotto gli elementi del pane e del vino; se è evidente che nelle proposizioni XII (*In coena quum nobis porriguntur signa corporis et sanguinis Domini, dicimus non frustra porrigi quin res quoque ipsa nobis constet*) e XIII<sup>58</sup> (*Hinc sequitur nos edere et bibere corpus et sanguinem Domini*) si vuole affermare la realtà della comunione col Cristo, quando sostiene che i segni del corpo e del sangue non sono a noi offerti inutilmente e che di conseguenza noi mangiamo e beviamo il corpo e il sangue di Cristo; è altrettanto vero ed evidente che le proposizioni XV e XVI<sup>59</sup>, non danno adito a perplessità data la loro impressionante crudezza: *Non includimus corpus Christi in panem, et impanationem acriter damnamus* e *Nec somniamus Christi carnalem in nos*

---

<sup>55</sup> OC XII, p. 728.

<sup>56</sup> OC VII, pp. 693- 700.

<sup>57</sup> OC VII, p. 695.

<sup>58</sup> OC VII, pp. 696-697.

<sup>59</sup> OC VII, p. 697.

*transfusionem*, alle quali definizioni Bullinger approvando aggiunge: *Probe et hic nobis convenit e Proinde spiritualis est coniunctio qua cum Christo connectimur*<sup>60</sup>.

La XVII<sup>61</sup> proposizione dice: *Fatemur Christum esse in coelo secundum humanam naturam*. La XIX<sup>62</sup> afferma: *Palam testamur, corpus Christi non esse infinitum, sed sua circumferentia contineri* e Bullinger annota: *Quod si verum Christi corpus simul et semel non est in diversis locis, neque in coena est corporaliter. Nam ea celebratur in locis innumeris*<sup>63</sup>.

La proposizione XX<sup>64</sup> racchiude il pensiero conclusivo: *Proinde haec nostra sententia est: quum hic in terra panem et vinum cernimus, erigendae sunt mentes in coelum ut Christo fruantur*.

Siamo su un piano di simbolismo o, se si vuole, di realismo spirituale e Bullinger risponde: *Ita nos quoque docemus Christum in coelis ad dexteram patris manere, non descendere aut ascendere visibiliter aut invisibiliter, effabiliter aut ineffabiliter; coniungere se autem nobis per spiritum suum, totumque se, dona inquam sua et omnia ad salutem nobis necessaria, in nos transfundere: nos illa per fidem recipere et possidere*<sup>65</sup>.

Le due posizioni sono concordi nel non escludere una presenza del Cristo negli elementi (*Ac tum praesens est nobis Christus dum supra mundi huius elementa ipsum quaerimus* - Proposizione XXI<sup>66</sup>) ma nell'intenderla in senso spirituale. Il pane e il vino sono segni, simboli, ma non per questo devono essere ritenuti fallaci e quindi inutili. Anzi, dice Bullinger, *sunt enim a filio Dei data ecclesiae testimonia et sigilla pro veritate confirmanda, et ad repraesentanda Christi mysteria, quae vera sunt, non falsa*<sup>67</sup>.

Questi stessi concetti sono ancora sviluppati da Calvino nella *Calvini responsio ad annotationes Bullingeri*<sup>68</sup> del gennaio 1549, nelle quali la Cena viene definita 'azione celeste'<sup>69</sup> e il riformatore di Ginevra afferma inequivocabilmente: *...non contineri pane Christi corpus aut vino sanguinem, sed contineri hoc symbolo utriusque participationem*<sup>70</sup>.

<sup>60</sup> OC VII, p. 697.

<sup>61</sup> OC VII, p. 698.

<sup>62</sup> OC VII, p. 698.

<sup>63</sup> OC VII, p. 698.

<sup>64</sup> OC VII, p. 699.

<sup>65</sup> OC VII, p. 699.

<sup>66</sup> OC VII, p. 699.

<sup>67</sup> OC VII, p. 700.

<sup>68</sup> OC VII, pp. 701-708.

<sup>69</sup> OC VII, p. 706.

<sup>70</sup> OC VII, p. 707.

Calvino sottoscrive più di una volta il pensiero di Bullinger e ciò a dimostrazione dell'affinità di pensiero ormai instauratasi. L'affinità tra i due protagonisti è confermata dalle successive *Henrici Bullingeri annotata ad Calvini animadversiones* del 15 marzo 1549<sup>71</sup>, in cui Bullinger dice di non contraddire le interpretazioni del ginevrino e che non esiste, in effetti, nessuna discordia<sup>72</sup>: la Cena è il simbolo e il *memoraculum*<sup>73</sup> di questo mistero divino; il Signore è presente negli animi nostri per mezzo dello Spirito, quindi bisogna cercare la verità spiritualmente sollevando le nostre menti. Nella Cena il Signore con la virtù del suo Spirito compie ciò che suggella all'esterno con un simbolo<sup>74</sup>. Conclude Bullinger dicendo: *Haec probo, his subscripso, in his tecum concors idem perpetuo docere volo*<sup>75</sup>.

Nel mese di agosto 1549 abbiamo la *Tigurinorum responsio ad D. Calvini scriptum*<sup>76</sup>. In essa gli zurighesi affermano che attraverso la venuta di Farel e Calvino la controversia di giorno in giorno sembra appiannarsi. Calvino ha grandi meriti e non si possono non approvare i suoi tentativi di eliminare le offese e di instaurare la pace. Il *Consensus* riuscirà a togliere ogni ombra di dissenso e i conflitti esistenti solo nelle parole.

#### IL CONSENSUS TIGURINUS: ARTICOLI DEFINITIVI

Alla fine di maggio del 1549, dopo anni di corrispondenza e di incontri il *Consensus Tigurinus* stabiliva in venti articoli una base di accordo sul problema sacramentario, cementando l'unione teologica e le diverse tendenze riformate svizzere, zwingliane e calviniste.

Nell'introduzione agli articoli del *Consensus* il riformatore ginevrino dichiara che l'accordo nasce dall'esigenza di fugare i dubbi circa una differente maniera di insegnare tra la chiesa ginevrina e quella zurighese. Il Nostro afferma che si è tutti dello stesso parere, quindi è impossibile non approvare quello che egli fa. Non è giusto ritenere che la sua non è una maniera di insegnare conforme e coerente. La discordia è solo apparente. È necessario trovare qualche buon mezzo per mostrare ed attestare l'accordo che c'è tra i contendenti e tale mezzo sarà quello di raccogliere in articoli le conclusioni derivate dall'accordo con gli zuri-

---

<sup>71</sup> OC VII, pp. 709-716.

<sup>72</sup> OC VII, p. 714.

<sup>73</sup> OC VII, p. 714.

<sup>74</sup> OC VII, pp. 714 e 716.

<sup>75</sup> OC VII, p. 716.

<sup>76</sup> OC VII, pp. 745-748.



ghesi<sup>77</sup>. Il *Consensus* ha, quindi, lo scopo di mostrare come le diversità siano state appianate e che, pertanto, si può parlare di uniformità di pensiero. Gli articoli vennero dati alle stampe due anni dopo, alla fine di maggio del 1551, perché non tutte le comunità svizzere li avevano subito approvati.

Sorgono spontanee, a questo punto, alcune domande: esprimevano essi la vera dottrina di Calvino o piuttosto il riformatore ha dovuto rinunciare a diversi aspetti del suo pensiero<sup>78</sup>? Si è trattato di una redazione prudente, in cui sono state effettuate reciproche concessioni? Certamente nel ginevrino è forte il desiderio dell'unità teologica tra i riformati, per cui è possibile una certa flessibilità nella realizzazione degli articoli, se non vogliamo parlare addirittura di soluzione compromissoria; è secondo noi, però, altrettanto certo che il *Consensus* contiene l'essenza della dottrina eucaristica calviniana, così come noi l'abbiamo finora conosciuta, dal momento che queste proposizioni non tolgono e non aggiungono nulla di importante al pensiero espresso nei testi prima esaminati. L'unica omissione di un certo rilievo (la qual cosa vorremmo sottolineare) è quella dei termini 'sostanza' e 'sostanziale', permane invece l'espressione 'presenza reale'.

Già l'articolo VI<sup>79</sup> definisce spirituale la comunione che abbiamo con Cristo, e ciò non costituisce novità. L'articolo XXI esclude ogni idea di presenza locale, perché Cristo in quanto corpo umano risiede in cielo e possiamo, perciò, cercarlo solo nello Spirito. Leggiamo, infatti, *Quare perversa et impia superstitio est, ipsum sub elementis huius mundi includere*<sup>80</sup>.

L'articolo XXII si occupa delle parole della istituzione, le quali vanno interpretate figurativamente<sup>81</sup>.

Nell'articolo XXIII viene affermato che mangiare e bere debbono intendersi spiritualmente escludendo ogni *commixtio vel transfusio*<sup>82</sup>.

Anche l'articolo XIV ritiene assurdo localizzare il Cristo nel pane legandolo in tal modo ad esso<sup>83</sup>.

Gli articoli XXV e XXVI<sup>84</sup> svolgono infine un altro aspetto molto delicato

<sup>77</sup> OC VII, p. 733-734. Il testo francese del *Consensus* in *Calvin homme d'Église*, a cura di M. Dominicé, Genève-Paris 1936, pp.131-142.

<sup>78</sup> Così si legge in J.Staedtcke, *Calvino. Formazione e realizzazione*, Roma 1971, p. 74.

<sup>79</sup> OC VII, p. 737.

<sup>80</sup> OC VII, p. 741. Il testo francese dice: «Parquoi c'est une superstition méchante et perverse de l'enclorre sous les éléments de ce monde» (*Calvin homme d'Église*, p. 140).

<sup>81</sup> OC VII, pp. 741-742.

<sup>82</sup> OC VII, p. 742. Il testo francese già citato usa queste parole a pag. 141: «mutation ou mélange».

<sup>83</sup> OC VII, pp. 742-743.

<sup>84</sup> OC VII, pp. 743-744.

della controversia sacramentaria: Cristo, analogamente a quello che aveva detto Zwingli è in cielo come in un luogo vero e proprio, e su questo punto si scatenerà la polemica con Westphal, luterano e sostenitore dell'ubiquità del corpo di Cristo. Pertanto, il pane e il vino, essendo solo segni, non sono la sostanza stessa né la racchiudono in essi, né si collegano ad essa. La conseguenza pratica derivata dalla mancata presenza reale è la proibizione dell'adorazione del sacramento. Poiché non possiamo immaginare di collegare Cristo al pane e al vino *multo minus licet in pane eum adorare*<sup>85</sup>.

Dalle indicazioni fornite si evince, quindi, che il *Consensus* può ritenersi «espressione del punto di vista di Calvino»<sup>86</sup>. Tuttavia, ciò non ci autorizza a parlare di una «conversione di Calvino su posizioni zwingliane»<sup>87</sup>, quanto piuttosto di coerenza teologica, dal momento che il riformatore ha sempre difeso una concezione spiritualistica, pur cercando di salvare la presenza reale.

Se da un lato il *Consensus* «salvò l'unità del protestantesimo riformato, dall'altro lato la rottura col luteranesimo divenne definitiva»<sup>88</sup>. Prova ne è data dalla «seconda disputa sull'Eucaristia», sorta tra Calvino e Westphal, pastore amburghese luterano. Questi aveva cercato di denunciare i pericoli insiti nella propaganda calvinista nei paesi del Nord. I due si scontrarono violentemente in una lunga e clamorosa controversia a stampa, senza evitare asprezze ed insulti personali. Calvino, per controbattere il realismo luterano, accentuerà sempre di più la sua visione spiritualistica, non dimenticando la consolante certezza della presenza reale. Poi negli anni successivi alla controversia westphaliana non mancherà in numerosi altri interventi scritti di collocare tra il simbolismo e il realismo la sua peculiare concezione, intesa a quell'epoca come forzata e sofferta mediazione, oggi forse come privilegiato punto teologico di osservazione in prospettiva ecumenica.

---

<sup>85</sup> OC VII, p. 744. In *Calvin homme d'Eglise*, p. 142 si legge: «...c'est encore plus mal fait de l'adorer comme étant là».

<sup>86</sup> Si legge così in E. Iserloh, J. Glazik, H. Jedin, *Riforma e Controriforma*, in *Storia della Chiesa*, vol. VI, Milano 1975, 461.

<sup>87</sup> G. Calvino, *Il Piccolo trattato*, a cura di G. Tourn, p. 40. Sul *Consensus* si può leggere John R. P. Meyer, *Mysterium fidei and the later Calvin* «Scottish journal of theology», 1974, pp. 402-405.

<sup>88</sup> J. Lortz- E. Iserloh, *Storia della Riforma*, Bologna 1974, p. 220.









|  |          |
|--|----------|
| A. Isola, <i>Alle fonti del monachesimo cristiano: l'Historia Lau-<br/>siaca tra peccato ed estasi</i>   | pag. 101 |
| G. Lo Castro, <i>Osservazioni sullo sviluppo della cristologia<br/>di Cirillo d'Alessandria nella Lettera pasquale per il 420<br/>e nelle Lettere a Succenso</i> | » 119    |
| C. Mandolfo, <i>L'influsso di Girolamo sul De idolis (Instr. II)<br/>di Eucherio di Lione</i>  | » 127    |
| M.G. Mara, <i>Nota sulla utilizzazione agostiniana di Fil 1, 15-<br/>18 nella polemica donatista</i>   | » 133    |
| B. Marotta, <i>Osservazioni sull'esegesi degli opuscoli attribuiti<br/>a Salonio</i>   | » 141    |
| A.M. Milazzo, <i>Correzioni al testo del Commentario di Sopatro<br/>alle Staseis ermogeniane</i>   | » 161    |
| A. Minissale, <i>Lessico e spiritualità nel Salmo 119</i>  | » 167    |
| R. Osculati, <i>Gesù di Nazaret nell'attuale teologia accademica<br/>degli U.S.A.</i>  | » 187    |
| V. Pappalardo, <i>Cattolicesimo e Liberalismo nella «Storia d'Ir-<br/>landa» del Cardinale De Luca</i>   | » 203    |
| S. Pricoco, <i>Il Cenobio come rifugio e come prigioniero</i>  | » 225    |
| G. Puglisi, <i>«Inquinamentum» ottico, acustico, spirituale nel<br/>De Spectaculis di Tertulliano</i>  | » 239    |
| M.T. Puleio, <i>“Marionnettes de Sicile”: la ‘Sicilia’ di Margue-<br/>rite Yourcenar</i>   | » 261    |
| D. Romano, <i>Dal Phoenix alla Laus Christi Claudiano poeta<br/>del paradosso</i>  | » 267    |
| T. Sardella, <i>Continenza e uxorato del clero: le Constitutiones<br/>Apostolicae</i>  | » 273    |
| M. Sorbello, <i>Isola ed insularità</i>  | » 289    |
| G. Spadaro, <i>Graeca Mediaevalia XIV. Appunti sulla costitu-<br/>zione critica del Πόλεμος τῆς Τρωάδος</i>  | » 303    |
| F.D. Tosto, <i>Simbolismo e presenza reale negli scritti eucari-<br/>stici di Giovanni Calvino tra il 1535 e il 1549</i>   | » 319    |

## **PREZZI E ABBONAMENTI**

|                                 |                  |
|---------------------------------|------------------|
| <b>Un numero</b>                | <b>L. 30.000</b> |
| <b>Abbonamento annuo</b>        | <b>L. 50.000</b> |
| <b>Annata arretrata</b>         | <b>L. 70.000</b> |
| <b>Esteri: aumento del 50 %</b> |                  |

### **Spedizione in contrassegno**

**Richiesta a: Biblioteca Facoltà di Lettere, Siculorum  
Gymnasium - Centro Servizi - Piazza Dante - Catania**

### ***Direzione e Amministrazione:***

**Facoltà di Lettere, Università degli Studi, Catania  
Monastero dei Benedettini**

**ISSN 0037-458X**

**L. 30.000**

---

**Prof. GIUSEPPE GIARRIZZO, *Direttore responsabile***

**Finito di stampare il mese di aprile 1999 nella «Tipolitografia E. Leone» snc - Catania  
Autorizz. 6-VII - 1948 n. 25 del Reg. Periodici Tribunale di Catania**

---

**Proprietà letteraria - Reg. pubblico gen. opere protette, n. 1/037303**